المكتبة الأزهرية

مخطوطة

التوضيح في حل غوامض التنقيح

المؤلف

عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد
(المحبوبي البخاري الحنفي (صدر الشريعة الأصغر

النسبي يقع اوصافا وقيودا والموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه
الواحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
الخاص يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة
وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثمة اقسام ايضا الاول ان يكون بحوثا عنها
كونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث لا يكون كذلك
فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا
وقيودا الموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق
بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة السبب
عبادة واما الثالث من القسمين فخارج عن هذا العلم ومسائله ويجيء البحث
عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله يبحث به
يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما
يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه
واعلم ان قوله ويبحث به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث
الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني
ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا
العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل
علمية تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كان موضوع المتعلق
المتصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم

معظم مسائل المتعلق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل
الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة
للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية كذا اذا وفي بعض كتب الاصول
لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول
وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم
فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر
الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لكالقياس
مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما
قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن
وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي
معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او اثبات غلبة الظن لنا
واعلم اني لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض
مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد
ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن
احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان
المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث
عن اثبات الادلة للحكم وشيء والمتعلق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق
الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه
ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين

على وجه لا يعرض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب
في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت
منا بالبحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب اما هو في الاداء
اما ان لم يؤد في الوقت على حق القضاء كل الوقت سبب لان الدليل
دال على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل لا سببية البعض
لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اعني لا
انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السبب من اوله الى اخره فاشتغال الذمة
عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء قضاء في العصر مجوز القضاء في وقت
الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء
بحيث اخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب بصفة لانه الآن ملتزم بالكل لا قبله
حتى اذا مات في الوقت لا يسئل عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن
سببا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بعضه نفلا اذ ليس لوضع
الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فصار فعلا كالخيار في الكفارات ومنه
انه لما كان الوقت متعاشرعا فيه غير هذا الواجب فلا يدخل فيه من بعض السبب
ولا يسقط اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب
اشكال وهو ان النفل انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي
ان يسقط التعين فعلا فقال لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب البعض لا يسقط
وقوله حكما منصوب على الحال بناء على ان الوقت لا يسقط بالعوارض

وبعشر العباد وهذا القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اعني نهار رمضان
شرط للاداء وسبب للوجوب لانه قدره وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت
وهذا ظاهر وعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث
من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم
وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا
الكلام متسلسل وتكراره كثيرة فانه اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول
فان الصلة علة لحكم وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق علة
وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه معناه شاهد الشهر فالشهود
علة ولزمه الصوم اليه والتكرير به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم
الخطاب ومن حكمه ان لا شرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا اخر لان المشروع
في هذا اليوم هذا الاخير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع
ولهذا صح الاداء منه اعني من المسافر لكنه رخص الفطر وذا الاجل غيره
مشروعا فقلنا له رخص لمصالح بدنه لمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى
واذا لم يشرع لهما فرضه ان ادى بالعزيمة وسلم ما مات او سلم واحدا
اخر جواب عما قالا لان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان
لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا الاخير مطلقا بل ان ادى
المسافر بالعزيمة اما اذا اوقع عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء

ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو
قوله لمصالح دينه وهو قضاء دينه ان شرع في النفل يقع عن رمضان
لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه حتى لو افسد قضاء
اولى عما فرض من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر
لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان اداؤه يقع
عن واجب آخر لمصالح دينه فقضاء اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء
رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت
بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهذا رواية اي بناء على هذين
الدليلين ففي هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع
عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة وفي المريض اذا نوى واجبا آخر يقع
عن رمضان لتحقق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوت شرط الرخصة
فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر شرط الرخصة
ثابت هنا فوله ظهر شرط فوت الرخصة قد يظهر لان المرض هو المرض
الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلانه اذا صام
ظهر فوت شرط الرخصة وقال زفر رحمه هذا ابتداء مسئلة لا تعلق لها بالمريض
والمسافر وهي انه اذا صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع له ويكون صحيحا
على الفاعل اي يكون حقا لله تعالى كالاجير الخاص فانه منافع حق المستاجر
فيقع عن العرض وان لم ينو كبقية كل النهار من الفجر بغير النية قلنا يكون هذا
جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان والا فقد

شرط

ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه لما كان منافعه على ملكه
لان منافعه صارت حقا لله تعالى وجبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا
في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المعين عن هذا
هو الموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما نبقي
ان شاء الله تعالى فحاصله انا لا نلزم ان المعين واجب لكن نقول الاطلاق
في المتعين يتعين فانه اذا كان زيد في الدار وحده فقال اخر يا انسان
فانما اراد به زيدا ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى الفعل او واجبا اخر
وهو صحيح معين لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل فبقي الاطلاق وهو
متعين وقال اي الشافعي رحمه لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره
لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فسد الكل
لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا افسد الجزء الاول
من الصوم شائع وفسد الكل والنية المقترنة لا تقبل التقدم قلنا لما صح
بالنية المتقدمة المتصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى
جواب عن قوله ان النية المقترنة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستاذ
سوى بين الحكم في الزمان المتاخر ويرجع الضمير حتى يحكم سواء في الزمان
المتقدم كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت
الغصب حتى اذا استولد المغصوب فملكه فاداه الضمان من السبب
من الغاصب فان شفعي يقول اذا اعتق الله عليه في النهار لا يمكن تصوره
الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون في الامور التي

سرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد
وبناء صحة الصوم متعلقة بحسية الله وسوامر وجداني فاذا كان حاصلا
قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترض الله بعد الزوال
وكما في صوم القضاء فاذا لم يستند بقي البعض بلا نية فيجب بانا لا نقول
ان النية المتقدمة ست في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان الله
في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل مقارنة العمل بالنية فاذا نوى
في اول الليل صححها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا انها وانية
اذا كان الاكثر مقرونا بالنية والاكثر حكم الكل فيكون الكل مقارنا بالنية تقديرا
فلهذا قال وتكون النية المتقدمة لاستدامة والطاعة قاصرة في اول النهار
فتكفيها النية المتقدمة فلا نقول بان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يفوذ صحيحا باعراض النية بل نقول
ان الجزء الاول لم يقابل حاله موقوف ان وجدت النية في الاكثر
علم ان النية المتقدمة كانت موجودة في الاول والنية المتقدمة
كانه في الجزء الاول لعصور العادة عنه وان لم توجد في الاكثر علم ان
المتقدمة لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل
وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي
في باب الترجيح ان شاء الله تع اعلم انا نرجح البعض الذي وجدت فيه النية
على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رحمه يرجح على النفل ضعف
العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فقد ذلك البعض فشيع الفساد

الى البعض الذي وجدت فيه النية ورجح البعض الفاسد على البعض
الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي لم توجد
فيه النية بالكثرة وبرجحنا رجح بالذات لانا نرجح بالاجزاء ويرجحه
بالوصف الغير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة
فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه
المنافي كالاتصال قلنا في الاخر ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان
تقديم سه الفرض حرام وفيه النفل لغو عندكم فيجب الضرورة وايضا
الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نوى النية في الليل اول
اواعمى عليه والان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا واجبة
حتى ان الاداء مع القضاء افضل من القضاء بدونه وعلى هذا
الوجه لا كفارة وروى هذا عن ابي حنيفة رحمه اعلم انه اقام الدليل
على صحة الصوم المنوي نهارا اولها قوله للصحيح بالنية المتصلة وثانيها
قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشترط ان الصوم المنوي
نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة
اذا افسده ومن حكمه اي ومن حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت
معيارا للوجود ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي
النهار خلافا للشافعي رحمه فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صوما
من رمضان وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم
رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وفيه النفل لكن ان اتم

عن واجب اخر يصح عنه لان لعسه يؤثر في حقه وهو النفل لانه في حق الشارع
فان الوقت صار متعينا بتعين الله ورفقيه يؤثر في حقه وهو النفل
حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور نعسه لكن لا نور
في حق الشارع اى ان نوى واجبا اخر لا يقع عن المنذور واما القسم
الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارة والنذر المطلق
والقضاء وحكمه انه لا يتعين لكن الوقت متعينا لما كان الصوم مع ان
الوقت فلابد من التبييت اى من النية في الليل خلاف صوم رمضان
والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون
النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت يوجب لجنه
صياما وبهنا لم يعين الوقت فوجب النية الحقيقة في اول النهار واما النفل
فهو المشروع والاصلي في غير رمضان كالنذر المعين في رمضان فيكفي النية
في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فشبه الظرف لان افعاله لا تسع
اوقاته وسمه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا الحج واحد ولان
العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق
لكن عند ابي يوسف رحمه الله يصير مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول
وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط
ان لا يفوته قال الكرخي رحمه الله هذا بناء على الخلاف فيما اذا ان الامر المطلق
يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر لا يوجب
الفور اتفاقا حتى فمسئلة الحج مسئلة ابتداء قال محمد رحمه الله لما كان الاصل

في العمر

في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم
وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الصوم
الى العام القابل مشكوك حتى اذا ادرك القابل ازال ذلك الشك
فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الصوم الى اليوم
الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول
ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت
وظهر ذلك في حق الاثم فقط لانا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم
اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا تعين بالعام الاول وانما عينا
احتياطا لئلا يفوت وبطل اثر هذا التعين في الاثم فقط اى ان اخر
عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعين في بطلان
اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم يتوجه
الاسلام بل ينوي النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار وليس
بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه
مقدر بالوقت فان المعيار ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان يقع
هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح
وعند ابي حنيفة رحمه الله يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اى التطوع
وعليه حجة الاسلام من السفينة فيحجر عليه اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع
فيبطل نيته فتعين النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية
وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة

بدونه

اما الاطلاق فعدم دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه
تحية الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه
اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء وقيس بعمل غيره بدلالة الامر
فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة **فصل** هذا الفصل ان الكفار
هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول فخر الاسلام
رحمه الله وانما كان مهما تعلمه من اصول الامام شمس الائمة رحمه الله وذكر الامام
السرخسي رحمه الله لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والمعاملات
والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى
ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار يخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا
اجماعا اما العبادات فانهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة
اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولانك
نطعم المسكين انما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر
في المتن وهو قوله انما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين
لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مسقطا للامر
كونها غير معتقد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن
معتدا بها مع الكفر لا تكون سببا في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا
لا يضرنا لانه يجب عليهم بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط
الطهارة لا عند مشايخ ديارنا سلمنا سواء فكذا عند العراقيين لانهم لما دعوهم
الى شهادة ان لا اله الا الله فان اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى

فرض عليهم صلوات الخمس فعلم منه فرضية الصلوات الخمس بخصوصها
بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تعرض اما عند الشافعي
بان التعليق بالشرط يدل على ثبوت الحكم عند عدم الشرط فظاهر
واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم
الفرضية على ما في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لتحصيل
الثواب والكافر ليس باهل له وليس في سقوط العبادة عنهم
تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لما رأى العليل يشرب الدواء
عند الناس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر اي الامام شمس الائمة رحمه
ان علماء ما رحمهم الله لم يصرحوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين
استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي
فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا قضاء صلوات الخمس
حال الردة خلافا للشافعي رح يدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة
عندنا وعند الشافعي رح مخاطب بها والبعض بانه اذا اصلى في اول
الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء
على ان الخطاب بعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه
اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل وذلك
الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعند الخطاب
باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست بلازمة
عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع

عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عندنا بفروعها من الايمان
عنده والكل ضعيف فاصح على ضعف الاستدلال الاول
بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب
بها بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف واصح على ضعف الاستدلال الثاني بقوله
ولان المؤدى انما يبطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله
فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط عمله ثم اسلم
والوقت باق يجب عليه قطعا واصح على ضعف التفريع المذكور
بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها
ليست من الايمان فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ثم لما بطل
الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب
ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة
تبطل وجوب اداء العبادات **فصل** والنهي اما عن الحسيات
كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد
بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له
وجودا حسا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومعنى
الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول
الموجودين حسا يربطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون

ملك المشتري اذا قبله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب
والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد امع الخيار يحكم
الشرع بوجود البيع ملا يرتب الملك عليه فثبت الوجود الشرعي فصح
البيع لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي للبيع لغيره مهما كان وصفا كما
لا ان كان مجاورا للصلوة او لا يقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه هو الاول وعندنا يقتضي القبح لغيره
فصح ويشرع باصله لابدليل ان النهي للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه يطلق
اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان النهي
انما نهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات
يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لغيره
فقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح ببعض اجزائه
داخل في القبح لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا نعرف عنه
الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحكمنا بكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير
ان كان وصفا فحكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول
حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يحتمل القسم الاول كقوله
ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان ليس بمجاور وهو
الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا واما كان النهي
عن الشرعيات فعند الشافعي رح هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والقبح المشروعية باصله

الاول

الا اذا دل الدليل على ان النهي للصحة لعينه ثم كل ما وقع لعينه انتفاء او اذنا او ندبا
للشرعيات نظير الصوم والبيع لعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي
بين العبادات والمعاملات سوى قول لاصحابنا اي للشرعيات شرعا
الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعا مع نهي الشرع عنه او ادنى درجاته
المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية
اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولها ان النهي عن الشرعيات
بلا قرينة اصلا يقتضي الصحة لعينه عندنا وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعنده
يقتضي القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب
القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه عند الشافعي يوجب فاسدا وعندنا يكون صحيحا
باصله لا بوصفه وشتيه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجيء
هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على ما قلنا
في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قال حصة النهي يوجب كون المنهي عنه
ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله عن النهي المستحيل عبثا هذا
هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة
وهو اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا يلزم ان يجب
ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب اللغة
الشرعي او اللغوي واثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المشروعية التي
لاجلها حتى لو اوجب كون النهي عن الحسيات فلا تراع له فتعين الاول
تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فيهنا امران احدهما امر لغوي

من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولها بعت واشتريت وهذا امر
واثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فكان
النهي عن الامر الاول كون النهي عن الحسيات وحينئذ ان كان المفسدة
التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا تراع في كونه باطلا
لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس القول وهو بعت
بهذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول
قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر
الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه
لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فكون القبح امرا خارجيا وايضا
اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له
الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا يس
الا عن التصرف الحسي واما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح
النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ للانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ
من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة
على انشاء المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم متعلق هذا النهي
يكون الكلام باللفظ منتهيا عنه لانه ان تكلم به بحسب ما هو المنهي عنه وهو الانشاء
فاذا تكلم بحسب المعنى الموضوع له اوهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة
الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كما لك مثلا
فقول بصحته لا باباحته والقبح يقتضي النهي فلا ست على وجه يبطل النهي قد ثبت

فما معنى ان الامر يقتضي المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا
قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يعدى المقتضى على وجه
يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا
اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه
الذي اوضحنا وهو المطلوب لغيره والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما
لا في العبادات اصلا فلا تصح الصلوة في الارض المغصوبة اعلم ان
ابا الحسين البصري رحمه اخذ في المعاملات مذهبا على التفصيل الذي
يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان
الدليل دالا على ان النهي لسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض
المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي رحمه صحيحة لكن على وصف
الكراهة لانه لم يأت بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به
فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة بإتيانه بمعين لاشتماله
على المامور به صحيحا واشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات
يحتمل هذا الوصف احتمالا كالحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما
وانما قيدنا بكونه ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به
لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مامورا
بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فصح لانه اما ان يجب عينه
فوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما ان يجب جزؤه
فحد الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا لتحقق الكل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل

باطلا

علم من هذا ان القبح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد
اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا
اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق
يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى به المامور به فهذا القسم ممتنع
بل واقع ممكن لا يتأدى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون
لا يتأدى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا السكاك
وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون منصب
الشرع بالرأي فنقول في جواب المشروعات يحتمل هذا الوصف اي كونه
حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به بذاته منهيا عنه بعارض
وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاورة والكل واحد
فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده
الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل اي على ان النهي للقبح لعينه
او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عنده وان دل على ان النهي لغيره فذلك
الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله عندنا صحيحا
لا بوصفه اذ الصحة مع الاركان والشرائط فحسي لعينه ويصح لغيره بلا عارض
العارض على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الآخر
الذي وعدت وكرره بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل المنهي عنه
البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة
فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي للقبح المجاور كالصلوة

وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في
عنه اذا كان تصرفا مشروعا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله
الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه
او اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجح الصحة بصحة الاجزاء
اولى من ترجح البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم تكن الضرورة قائمة منا
بجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا مشروعا اي صحيحا
وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية فهو
اصل الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي مع
ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة
وكر ابى فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فالمعصية في وكره والتلفظ
فلا معصية فيصح النذر به لان النذر وكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان
الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد تحقق الفساد
في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل
لاستعبارها فلم يوجب فسادا فيتضمن الشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت
سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يحب الملاءمة بينهما فاذا وجب
كاملا لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة الخمس في الاوقات المنهية

وان وجب ناقصا تأدى ناقصا كما في اداء صلوة العصر فمن حيث انه
ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصف
فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت
معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فيفسد
يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في الاصل حتى لو شرع
في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسدها يجب عليه
قضاؤها واما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب
رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان مجاورا النص كما انه
عندنا وعندهم هذا الكلام متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا
وانما قال عندنا وعنده لما ان عندنا مذهب ابي الحسن البصري النهي في
العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي
لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء
اوردت مثالين احدهما للعبادات والاخر لمعاملات وان دل
على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله
وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم
فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون مجملا لان الملاقيح جمع ملقوحة وهي
ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء
وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فما كان ركن البيع وهو المبيع
معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل

عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان البيع لاعدام الصحة والمشروعية
والجامع ان الحرمة حيث بقي منها الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل
بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة
بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة اما ان يصدق
على ذلك المنهي عنه اولم يصدق فالجزء ما صادق على الكل وسواء يصدق
على الشيء ويتوقف تصوره ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة
واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول للبيع
واما الوصف فالمراد به اللازم الخارج وسواء ان يصدق على الملزوم
نحو الجهاد اعلاء كلمة الله به وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله
واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق
على البيع وليس ركن البيع لانه دليله الى المبيع لا المقصود الاصلي فجرى مجرى
الالات للصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه
في الجملة وسواء صادق على الشيء كاتيان البيع وقت النداء اشتغال
عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وانما على العكس
اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر
بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون
السفر او سافر ليحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون القطع
ولم يوجد القطع او سافر بعد القطع لكن لم يوجد القطع اذا عرفت هذا فنقول
هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فافضل خال عن العوض الذي

شرط في عقد المعاوضة فلما كان شرطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو
خال عن العوض لان الدرهم بالدرهم لا يصلح عوضا الا مثلا بمثل فان المعادل من
الناقص والزائد والناقص عدول عن مقتضى العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد
لكن الزائد موقوف على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول لكن البيع
وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاشتمل المبادلة
حاصل لا وصفا وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط
امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا
ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فجرى مجرى الاوصاف التابعة
ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال تحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد
لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا
ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له
واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة
بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن موضع من شغل مكان الغير
وبين الصلوة ملازمة اتفاقية بخلاف البيوع الفاسدة فانها اوجبت
تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه
وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لا يصح
بقوله عم لا نكاح الا بشهود اي كاملا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي
غير الاشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يستقر
فاجاب بقوله واما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله

وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة
لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل فاختلافها
واختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع
الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على
ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه
شيآن فعل المكلف والمقدار وما اورد من النظر وهو بدن الانسان
والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان
يصح بعضها ويمرض بعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد
يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية
موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع علم الالهي فيبحث فيه
عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث
فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه
وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان
يكون للشيء اعراض متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك
النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع
الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ
في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فان كان المراد هو الاول
يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث
عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون

لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد
له اعراض متنوعة تفي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا
ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف
بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا
شيء منها يحقق بحزئه لعدم الجزء فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته فقط
للنفس في المبدإ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المط وان كان
لغيره تكلم في ذلك الغير حتى ينتهي النفس في المبدإ ولانه يلزم اشكاله
من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين
ويكون تميز ما يجب للاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين
واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل
فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم
فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض
وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول
فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث
لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث
لها طبيعة هو ان بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان
الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث
فيهما عن احد الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك والله اعلم فقد فرغ الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية

لانه معنى قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع
لانه قد يشرع في موضع الحرمة وقد لا يحل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد
اي ان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف
ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه
ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل
بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وقد لا يحل الحل
كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات
يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب والاستيلاء والكفار والرضاع
بسفر المعصية فان المعصية لا توجب الحد ثم ورد على هذا الاشكال وهو انا
لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق
في الحيض يفيد حكما شرعيا وهو الظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة
فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا
لانه قبح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلق عن سبب لا في حكم زاجر
فان هذا المعصية حرمة سببية فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي
عباره عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق
قد دل الدليل وهو انا في الظهار فحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا وهو مرتبط
عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا منوطا بالعزم
على الزنا لا يوجب ذلك بغضه بل لانه سبب الولد وهو الاصل في

في ايجاب الحرمة ثم تعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطئ
بتقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تعدى منه
الحرمة الى الاطراف اي فروعه واصوله كامهات النساء وتعدى
ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو
سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام
المشقة في اسباب الرخصة وسبب الولد هو الوطئ وداعيته فحلنا با
موجبة لحرمة المصاهرة لانا بل سمعة الولد وما يحل بالخلفية يعتبر في محله
صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطئ
موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف
صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر مقام
التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات
الوطئ وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب ويمكن
ان الغصب لا يعد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب
بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب
عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد وهو لا يجوز ثم ورد على هذا الاشكال وهو ان يقال لانا ان اجتماع البدل

والمبدل للاكور في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب
مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج
عن ملك المولى لمعنى للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج من ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج
عن ملكه لا يثبت الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل
لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب اخر وهو قوله
او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة
ملك اليد فلا يرد الاستدلال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او
ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الاخرة
فلا هي تكون اثما مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية
قبيح لمجاوره على ما مر من قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي
هل لهما حكم في الصدام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم
وان فوت عدمه المقصود بالنهي يحب وان لم يفوت فالامر يقتضي
كراهة والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضده ذلك الشيء
ان فوت المقصود بالامر فعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله
مكروها واذا نهي عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي فعل الضد
يكون واجبا وان لم يفوته فتركه يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد
شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الاخر وحرمة

احدهما يوجب وجوب الاخر لانه لما لم تقصد الضد لا يتصور الا كي
يفوت المقصود فيكون هذا الضد مقتضى الامر والنهي اذا لم يفوت
بقول الكراهة وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه
توجب الكراهة ومشابهة المأمور به يوجب الندب وكونه سنة
مؤكدة بقوله تعالى لا يحل لمن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب
الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله ثم لا تعزموا عقدة
النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فجرى التداخل في العدة
بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصوده والمأمور به بالقيام في الصلوة
اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والحرم ما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار
والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله
يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد لانه يصير
مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض
وايهم فصيرورته مفوتا لهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل
وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة المنال
لكل عسير **الركن الثاني في السنة** وهي تطلق على قول الرسول صلعم وعلى فعله
والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كما في
والعام والمشترك الى اخرها والامر والنهي ثابتة هنا انه فلا نشتغل بها
واما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فبحث في امور
في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ

والطعن **فصل في الاتصال** الخبر لايخ من ان يكون رواته في كل عصر
قوما لايحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين
اماكنهم او ينحصر كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته آحاد
والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يتغير فيه العدد
او لم يتصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق
على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا
والثاني علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتطمئنه يقينا لكن لو تامل
عن التامل علم انه ليس بمتقن كما اذا رأى قوما جلسوا للعلم يقع
العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه آحاد الاصل
وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه
وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم رضي الله عنهم
تلقوه اعني وصمه الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا
والثالث يوجب عليه الظن اذا اجتمع الشرائط التي ذكرناها ان شاء الله
وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب
العلم ولا العمل الا عن علم لقوله ﷺ ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض
اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم وانما يجاب
العمل فلقوله ﷺ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الطائفة
يقع على الواحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان
في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الآخرة

لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وما بعد الله
يترجح الصدق وناقله الدلائل لكن لانم انه لا عمل الا عن علم قطعي
والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في الاحكام الآخرة
منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا والظن
يوجب عمل القلب وهو عمل فكفى له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه
يجب ان لا يخص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات
كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف
الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد
كالخلفاء والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري
وعايشة وغيرهم رضي الله عنهم وحديثه يعمل وافق القياس او خالفه
وحكي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يعض ما صلة والاشتباه
في نقله وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا
علة لا يمكن ان يكون في الفرع مانع او خصوصية الاصل اثر او بالرواية
فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا
ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة
لا يقبل عندنا وهو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان العمل بالقياس
كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فيه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه
فيدخله شبهة زائدة يجتنبها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو

ان من اشترى شاة فوجد بها محفلة فهو بخير النظرين الى الثلاثة ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة ساه جمع اللبن
في ضرعها يقال حفلت الناقة اذا جمعت لبنها فيعتبر هذا الحديث مخالف للقياس
الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وسندوا
بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل
فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد
البعض مع نقل الثقات عنه يحتمل ان رأى من ما لا يحل من
سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا ودخل بها
فقضى عليه السلام لها بمهر المثل فصار ان مسعودا ورده على رئيسها
وقال بالصنع تقول اعرابي بال على عتبته قال شمس الائمة الكردري رح
ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عصبة وهذا
لبيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا الفعل من علي كرم
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فصار
كما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العقر
في الموت ولم يعلم ان النبي رحمه لما خالف القياس عندنا وان رده الكل
فهو منكر لا يعمل بالحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها
نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي عنهم
وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت

ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان مراده ما الكتاب
والسنة القياس لان سهوه بما حيث قال تعالى فاعتبروا وحديث شاذ
رده في القياس المشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن
واراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه
في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رح اذا وافق القياس
لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني
الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة
والقرن الثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث
فلا يعلم الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعند سماع
هذا الاختلاف العهد فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل
والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر تاما كاملا وهو مقدار البلوغ
على ما في فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق
ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء
كاملا ان يفضي الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع
احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم
بحوته ليعيد ويوزدري نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف
على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع بنا لا في القرآن لان التعبير
في نقله نظمه فخذ ايها بالغ في حفظ عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل

بالمعنى حتى لو بولغ فى ضغط كانت كافة ولانه محفوظ لقوله يوصيكم الله
فى اولادكم والمراد بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى
الا بالتبليغ متعصر فى مراقبة بعض ما الغى اليه واما العدالة فهى الاستقامة
وهى الانزجار عن محظورات دينه وهى متفاوتة واصلها ان يستقيم
فى امر دينه لا يكون الا فى النبى عليه السلام فاعتبرنا ما يؤدى الى الحرج وسقطنا
بجنبه الدين والعقل على داعى الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة
سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلى بشئ منها
من غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن
خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبى عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة
واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما فى كل دين لان الكافر
يسعى فى هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله فى امور وهو التصديق
والاقرار وهو نوعان ظاهر بشهود من المسلمين وثابت بالبيان بان يصف
الله بما هو الثابت فى اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفى الاجمال
بان يصدق بكل ما اتى به النبى عليه السلام فهذا قلنا الواجب ان يصف
فيقال هو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اى لاجل ان الاجمال كاف
بناء على ان الحرج مدفوع فى الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف
وليس المراد بالاستيصاف ان يسأله عن صفات الله بل او يسأله
عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام
ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد تذكر صفات الله بما هى الكتب

ان يعرفها المؤمنون وشاهد له هو كذلك اى الشهداء ان الله يوصف
بالصفات المذكورة مستقيم نعم يكمل ايمانه وبهذا هو المراد والله اعلم بالصواب
فامسحوا من فاذا ثبت هذه الشرائط تعمل حدوده سواء كان المقذوف
او امراته او مملوكه او اجنبى قذف اما بخلاف الشهادة فى حقوق الناس
فانها يحتاج الى لفظ الشهادة بالعمى والى ولاية كاملة بنيوم بالرق والصغر
فان الشهادة والقضاء ولاية لان الشاهد والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه
الا يرى ان الشاهد يلزم على المشهود عليه شيئا وهذا اى الاخبار بالحد
ليس بابى الولاية فانه لا يلزمه اى ان القاذف لا يلزم المقذوف اليه شيئا
بل يلزم بالترامه اى يلزم الحكم على المقذوف اليه بالترامه الشرائع ولا يلزمه
اولا ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الثابت اولا ثم يتعدى منه الى الغير
وهو المقذوف اليه ولا يشترط لصحة الولاية اى لصحة الحكم الذى يلزم على الغير بعينه
لزومه اولا على الشاهد كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم
الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو
الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان
ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا ببيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود
فى القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته
غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فبعد التوبة لا يقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم
بناء على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاتقى

والمراد عائشة رضه وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان

فصل

في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول وهو ظاهر وباطن اما الظاهر

فكالارسال اي الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد

ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عم والمرسل منقطع

عن رسول الله عليه السلام من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي

يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن لما ثبت المذكورة في المتن الدالة

على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع والمرسل

القرن الثاني والثالث لا يقبل عندنا خلافا لمحمد رحمه الا ان يثبت اتصاله

من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب فانه قال لاني وجدتها مسانيد بحمل

بصفات الراوي التي بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عبد الشافعي

رحمه ويقبل عندنا وعند مالك وهو موقوف المسند لان الصحابة ارسلوا

وقال البراء ما كل ما نحدثك سمعناه من رسول الله عم وانما حدثنا عنه لكنا

لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا نظن به الكذب فلان لا نظن

الكذب على الرسول ولي والمعتاد انه اذا اوضح له طرق الاسناد وعزم

واذا لم يتضح نسبه الى الغير لجهله ما محمد هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه

حيث قال يحمل بصفات الراوي ولا يأس بجهالة لان المرسل اذا كان

ثقة لا يتهم بالعلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل

مع الجهل ولا يلزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هو لا يقبل عند

عند بعض الصحابة ما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق

والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رد مسنده مثل

ارسال محمد بن الحسن رحمه وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما المعارضة

او بقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الحديث الكتاب

كحديث فاطمة بنت قيس قوله يع بالنصب اي لمعارضة حديث فاطمة

قوله يع فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى

من ظاهره واما في النفقة فان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قدره

ابن مسعود رضه وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وحديث القضاء

بشاهد ويمين المدعي قوله يع بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الاشكال

التي تاتي واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين

اوجب رجلا وامرأتين وحصل الى اليمين المعهود في مجالس

الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء

لا يعهد في مجالس الحكم ولو كان اليمين كافيا مع الشاهد الواحد

مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج

وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين

بدعة واول من قضى به معاوية وحديث المقداد قوله يع فاعتدوا

وانما يرد لتقديم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى

من خاص خبر الواحد ونصه ولا نسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما

بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على

والخمس على من انكر وحديث بع الرطب بالتمر ان كان الرطب يابسا لم
يعارض قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء اذ لم
يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيق
ان الرطب لايخ من ان يكون تمرا اولم يكن فان كان تمرا فان لم تحرم
بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يؤيد
والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة
لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء
فلدفع هذه الشبهة صرح بقوله جيدها ورديها سواء
واما كونه شاذا في البلوى العام بحديث المجر بالتمسة فانه لو كان
مخالفا فهو في مثل هذه الحادثة مما تحكمه العقل فان قيل جعل هذا النوع من الاقسام
المعارضة ولا معارضة فيه حكم ابتنال الحديث دليل على عدم وجوب
التبليغ الواجب على النبي عم او على ترك الصحابة رضه التبليغ الواجب
عليهم فيكون معارضا للدلائل وجوب التبليغ او الدلائل تدل على عدالتهم
او يكون معارضا للعصمة العقلية وهي انه ان لو وجد لاشتهر وهي المعنى
اشارة الى هذا او اما باعراض الصحابة رضي شهرة المحاذية عنه نحو الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني
وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في النقل فصار الانقطاع الباطن
على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني
ان يكون الانقطاع لنقصان في النقل والاول على اربعة اوجه

يكن

اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او يكون شاذا
في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع فلما ذكر
الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن
وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما
منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام كثرت
الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث
على ان كل حديث مخالف كتاب الله يجب الرد وانا سوء مفتري وكذلك كل حديث معارض دليلا اقوى منه فانه منقطع
عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما يناقض
من مجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط
التي ذكرناها في الراوي فعدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا
الاول كما نطق به للمجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه
وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة
لان غالب حاله الغلط والمائل اي المخارف الذي لا يتحاشى عن الكذب
والخطاء والتزايد وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة
اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي فصل في محل الخبر اي الذي
التي ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي العبادات او العقوبات
والاولى ما خبر الواحد بالشرائط وما كان من الدنيا كالاخبار بطهارة الماء

الصدر

وبخاسة هكذا اى حيث باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اى اذا اخبر
الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله
فكذا بقوله كمن اخبر بها الفاسق او المستور فصحى لان هذا اى الاخبار
عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم ملقيه من جهة العدول بخلاف
امر الحدث فهي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط
العدالة لمعرفة الماء فرع فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار
فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحداث فان الذين يبتلون بها
هم العلماء والاتقياء فلا حرج اذا لم يعرفوا العدالة والمستورين في الاحداث
فلا اعتبار بجدتهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا
اى لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا
اى لا يلتفت الى قوله فلا يحل التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب
فيه التحري والنجاسة اى العقوبات كذلك عندنا الى يوسف رحمه اى يثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة لانه يعيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات
ولانه مس العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان
العقوبات مس بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي يعني
قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت
بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا تمكن الشبهة في الدليل والحديث بها
والنجاسة بالنص اى كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحدود
والقصاص بالمس لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد ممكن التهمة

والنجاسة شبهة والحد يندرئ بها ممكن انا نحب العقوبات بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على سقوطها
بالشبهة واما حقوق العباد فحسب بحديث يرويه الواحد بالشرائط واما ثبوتها
بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظة الشهادة
والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان هي شرائط
العدد في كل موضع لا يمكن عرفا شهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية
صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
بهلال الفطر من باب القسم اى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس
وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا
وما اشبه ذلك كالودائع والامانات حسب باخبار الواحد بشرط التحري
دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه الزام والضرورة
الازمة هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على الناس
بعث الصبيان والعبيد بهدايا الاشغال والعدول لا يقتصون دائما
خصوصا لا سيما الثقات لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان الضرورة
غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة
والنجاسة ان هذا الامر لا يستقيم ملقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة
حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن ذكر هناك
ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة
لازمة فلم نقبل خبر غير العدالة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبلنا مطلقا

وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه
يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في محل
وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل والنكاح الولي الكبير البالغ
فانه من حيث لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام
ومن حيث انه يمكن فسخ هذا النكاح ليس بالزام فان كان المجبر وكيلا او رسولا
يقبل خبر الواحد عبر العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة
بعد وجوب سائر الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي
لان الوكيل والرسول ينوبان مقام الموكل والمرسل فيشتمل عبارتهما
على شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف
الفضولي وايضا قد يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول
كذبا وكلني فلان او ارسلني اليك وقول كذا وكذا واما الاخبار بالكتابة
من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب تلزم
الضرورة في الاولين اشد وقوله رعاية للشهين اي شبه الالزام وعدم
الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط والسلم اما السماع فهو الركن
في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأه عليه فيقول
اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام
وقال ابو حنيفة رحمه كان ذلك احق منهم فانه كان مأمونا من السهو
اما في غيره فلما على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ
التلميذ فالمي قطعة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا من

واما الكتاب والرسالة فتقام مقام الخطاب فان بلغ الرسول وعلم
كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاوان تقول حدثنا وفي الاخرين
وفي الاخيرين اخبرنا واما الترخص وهي الاجازة والمناولة فان كان
عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجازة وكذا ايضا اجاز
وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف
كما في كتاب القاضي الى القاضي لعموم امر السنة امر عظيم حتى لا يحل
وتصح الاجازة من غير علم فيه من الف وما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم
وهذا امر شرك به لا امر يعمل به الاحتجاج واما الضبط فالمراد منه الحفظ
الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا
الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا راى الخط ذكر الحادثة
هذا هو الذي انقلب عزيمة واما ما سواه لا يفيد الا الذكر والاول فحجة
سواء خط هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يعمل عند ابي حنيفة رحمه الله
وعند ابي يوسف رحمه ان كان يحفظ ما فيه يعمل في الاحاديث وديوان القضاء
للامن عن التزوير وان لم يكن يحفظ ما فيه لا يقبل في ديوان القضاء ويعمل
في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لامكان عليه التبديل عادة ولا يقبل
في الصكوك لانه في يد خصم حتى لو كان في يد انسان يعمل ومحمد رحمه
يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر ويمكن
بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان
كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله

والنسبة بانه يقبل وعمر معصوم لا امراد من النسبة الثانية ان مذكر الآ
والجحد واما السامع فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله ع
نضر الله امرا اى انعم الله سمع منا حديثا فوعاه واداه كما سمعه ولانه
مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة
الاول والتبرك بلفظ عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ
فالضرورة داعية الى ما ذكرناه وهو في ذلك انواع احدها الجذب في النقل
بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم بالغة وما كان خاصا بجمل الغير كعام
يحتمل خصوصا او مقيدا يحتمل المجاز يجوز لمجتهد فقط وما كان مشركا او مجملا
او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اى في
المشترك ان امكن السامع بقاؤه لا يصير مجملا على غيره والخاص والمقيد
اى المجمل والمتشابه لا يمكن نقلها بالمعنى وفي الاخير اى كان من جوامع الكلم
لانه من الغلط فانه لا حاطة بمعان تقصر عنها عقول غيره **فصل**
في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه
بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عايشة رضي اباها مر بحمل بنيرا وليها
فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث
ابن عمر رضي في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر رضي
عشر سنين فلم ير فع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم
التاريخ لا يجرح واما بان عمل بعض محتملاته فانه رد منه لما في بطريق ان تاويل
لا يجرح كحديث ابن عباس رضي من بدل دينه فاقتلوه وقال لا يقتل المرتد

واما بان انكر ناصر يحا كحديث ابا امراته بحكم الحديث رواه سليمان
عن موسى عن الزهري عن عايشة رضي وقد انكرها الزهري لا يكون
جرحا عند محمد رح لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عليه السلام انصرف
الصلوة ثم بنيتها فقال لم اصل كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان
فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا
نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان
النسيان مبطل للصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ
ولان المحل على نسيانه اولى من تكذيب الله الذي يروي عنه فيكون جرحا
عند ابي يوسف رح لان حاتما قال لعمر اما ذكرت حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت
الى آخره ولم يقبله عمر رضي قال كنا في ابل فاحتلمت فتمعكت في التراب فذكرت
ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره
عمر رضي فلم يقبل قول عمار تعال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت وجه التمعك
بهذا ان عمارا لم يحك حضور عمر رضي ذلك القصة لقبله عمر رضي بعد الانكار
فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رضي وعمر لم يذكر ذلك فالاولى
اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه
عن سفيان كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع
قول عمار لعمر ان رسول الله عم بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت فاتيت
فاخبرت رسول الله فاخبرته فقال انما كان يكفيك ضربتان هكذا ومسح وجهه
وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما

وهي اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا
بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية
والقرآءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري
لانه عرف القرآن بالمنقول في المصحف فان سئل ما المصحف فلابد ان يقال
الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم
في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا
في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام
الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه
في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا
اي فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب
بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد
وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه
لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء بهذين المعنيين احد مجموعيه
وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة
الحق عز وعلا ويطلق على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين
تريد فقال ما نقل الينا اي نريد المقروء وعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم
الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في
المصاحف فلابد من معرفة ماهية المصحف ولا يمكن في معرفة ماهية المصحف
ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة

على ٢

ايضا ٢

معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله
على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه
وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة او نحوها الى شخصها
ليحصل المعرفة واذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبريل عم
فقد وجد شخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص فلا يقبل
الحد بكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه
المركبة تركيبا خاصا سوآء قرأ جبرئيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا نقول
على ان الشخصي لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل
عينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد
كان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا
يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر واما القرآن
فلانها لا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره
وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات
مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي
بشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذواتها بل باعتبار
محلها فقط كالقصيدة المغنية لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها
زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا
سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب
المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد

في الشاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والشاهد
ان كان من المتجاهرين فيما لا يحتمل الخفاء كون جرحا نحو الكبر بالكبر جلد ماية
وتعزيب عام ولم يعمل بخبره على رسمه ولا يكون خفاء مثل هذا الحكم عنهما وهما
يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه
في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان ما رواه
الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما
هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل البصيرة لا من اهل العداوة
والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا قد ذكر في
اصول البزدوي رحمه فان اردت تفصيله فطالعه فيه **فصل**
في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب
وفرض في المقتدى به وسواء مخصوص به او زلة ومنى فعل من الصغائر
يفعله من غير قصد فلا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها فعله المطلق
توجب الوقف عند البعض لعجل بصفته ولا يحمل المتابعة الا بيانه
بملك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله ع فليحذر الذين يخالفون
عن امره اى عمله وطريقه وعند الكرخي رحمه حيث المسيس وسواء الا بانه لكن
يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى انا
اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر
فصل الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت
بان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه قاطعة والقرآن من هذا

بالقبيل

وقال النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل بعثته فصل وصل موسى وصل فيه
ارا يجب وصل موسى وقفا فيه
وقفاه الكتبة وقوفا فيه
الوزن وعن بعض الناس
انه كان بعد ما كبر
ولم يات النصر
بصفة بعده
فالاولى
عدم نقض
عنه
ت

والثاني ما وضع له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم
ان روح القدس القى في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا كما
خاطر الملك والثالث ما يجد في قلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى
بان اراه بنور من عنده كما قال الله ع تحكم من الناس بما اراك الله
وكل ذلك حق مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
واما الباطن فما يال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض خطه
الوحي الظاهر لا غير واما الراوي وهو المحتمل خطأ يكون لغيره ومعجزة عن
لقوله ع ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بها والخطأ عندنا
انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لقوم
فاعتبروا واحكم داود وسليمان بالرأي في نفش غنم القوم نفشت
الابل والغنم ليلا بالرأي روي ان غنم قوم وقعت ليلا
في زرع جماعة فافسدته فتحاكموا عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق
بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها
واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود
كهيئة افسدت ثم يتراددون فقال داود وهو القضاء ما قضيت واصبتم
به الحق اما وجه حكومة داود وهو ان الضرر وقع بالغنم فصارت الى المجني عليه
كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان وهو انه جعل الانتفاع بالغنم

بازار ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك
عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يميل في الحرث حتى يزول
الضرر والنقصان ولقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة
الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يمسك على الراحلة فيجزئ
ان احج عنه وقال ع م ارايت لو كان على ابيك دين قال فدين الله
احق ان يقبل وقوله ع م ارايت لو تمضمض مار الحديث روى ان عمر
سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال ع م ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته كان يضيرك لكن يحمل في الحديثين انه ع م علمه بالوحي لكنه جيئ
بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع
ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فلم ان يخفى عليه
معاني النص المراد بها العمل واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه
في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اساري بدر برأي ابي بكر رض
روى ان رسول الله ع م اتى يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه
وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر رض فيهم فقال قومك واهلك
استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك فقال عمر
كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر فان الله
اغناك عن الفداء لمن عباس عقيل وحمزة من العباس ومكنني من فلان
نسيب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله ع م برأي ابي بكر رض وكان

وذلك هو الراي عند من علم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد
لانهم نظروا في ان استبقاءهم رجا ان يكون سببا لاسلامهم وتوبتهم وان
فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعزاز
للاسلام واهانة لمن وراءهم واقلال لشوكتهم فلما نزل هذا الاية قال ع م
لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الاية ما ويل اخر مذكور في مظانه
ان شاء الله تع ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله ع م برأي
اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي
ان رسول الله عليه السلام اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين
شطر ثمار المدينة ليفرقوا انضمام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة
اليه لما ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي
فلا نطيعهم الا السيف وقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن يطمع منا
وكانوا لا يطمعون من ثمار المدينة الا شراء او قرى فاذا اعزنا الله تعالى
بالدين يطيعهم الدنية لا نطيعهم الا السيف قال عليه السلام اني رأيت العرب
قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم ذلك
ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نطيعهم الا السيف واجتهاده لا يحمل
القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحمل
الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحمل بقاء اي الوحي الباطن وسؤال العباس

الاجتهاد

يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا سوا المراد
بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى
ومده الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل برايه
لما ذكرنا في هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء
مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله والله تعالى اذا اوقع له الاجتهاد كان
الاجتهاد وما يستند اليه وهو حكم الذي يظهر له بالاجتهاد وحيا لانطماس الوحي
هذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله ان سوا الاوحي يوحى

فصل في سرايع من قبلنا هي شرعنا حتى يوم الذي يدل على النسخ عبد البعض
لقوله يوفيهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا نؤمر
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع المختصة بالخصوص
الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا وهو قوله يوفيهم اقتده
وقوله يوم مصدقا لما بين يديه غير ذلك في اصول الدين وعند البعض نؤمر
على انها شرعنا لقوله يوم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية
والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنا مخصوص
وقوله يوم لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وما ذكروا اعتراض
بالاصول بل نحن نجمع على ان المسيح ليس بنبي اسرايل يوحى ان لنا اقتده
عندنا هذا لكن لما لم يسبق الاتفاق على كتمهم بتحريف شرطنا انتفاء الله يوم
علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابي يجب اجماعا فما شاع فسكتوا
مسلمين ولا يجب اجماعا فما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو

ما لم يعلم اصلهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه لم يرفعه
لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سوا لعموم
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطي ويصيب
عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي
ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسول عم وان اجتهدوا واوا
اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص وتفقدهم في الدين وبركة
صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا مدخل
للعقول بارائهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والاقتداء في البعض
بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان تقلدهم وناخذ بقولهم
وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد
ويجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي
كالنجوم وايضا كل باب ثبت فيه اتفاق السلف يجب الاقتداء واما التابعي
فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه
دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضه ورد شهادة الحسن وكان
مذهب علي رضه قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضه رجع الى
مسروق في النذر بذبح الولد وكان نذره ان يحك علبه ما من الابل
اذني الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة **باب**
البيان ويجيء بالكتاب والسنة والبيان وهو اظهار المراد وهو اما على

او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام
او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير
او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية الاول
اما ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكد بما قطع الاحتمال او مجهولا
كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التفسير
والتقرير يجوز لكتاب بخبر الواحد دون النسخ لانه دونه فلا يغيره فكذا
التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن وقت الخطاب فبيان التغيير
والتغيير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله ع ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير
لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رض لقوله ع من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
جاء بروايتين احداهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير والاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه
والتمسك لنا انه ع اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت
الكفارة اصلا يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب
الكفارة وطريقه انه لما جاز في كتاب الله ان يوجب حكما على وجه لا يلزم
الناقض فقنا الكلام اذا تعقبه معربوقف على الاخر فصار المجموع كلاما
واحدا كما ذكر في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء
كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وسوكت عن غيره واختلف في التخصيص
بالكلام المستقل فعند الشافعي رح يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا

اي المراد لا كون تخصيصا بل يكون نسخا له قصة البقرة ان قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصغار وغيرها ثم خص متراخيا وعلم
ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى الا نوح وم
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الاية قال ابن الزبعرى
للرسول عليه السلام انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا
والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام
بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة
خصصا متراخيا اي حصت الاثبات تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى
واهلك وقوله ع وما تعبدون من دون الله بقوله تعالى ليس
من اهلك وقوله ع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون فقنا في سورة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح
اي بقرة شاء ثم نسخ بذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع
الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق
فان اريد بالاهل الاصل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل لقوله
ليس من اهلك اي من الاصل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد
الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع لكن ان الاهل لا يخ اما ان يراد به اهل
الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء

وهو قوله الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله اذ ليس
من ابلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الا هل الابن الكافر وان اريد
الثاني اي الا هل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق
عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي بقوله ليس من ابلك
اي من الا هل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول اما وعده تعالى
باهلاك الكفار وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم تتناول عيسى
حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو
بمعنى يصح مستثنى اتفاقا وما هو بمعنى لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء
وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغير وعند الشافعي
لما عرف ان العام عنده دليل ظني يحتمل الكل والبعض فان
ارادة البعض تكون تغييرا فصح مراحا كبيان المجمل وعندنا قطعي
في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبا قول كلا هما كما مر لا فرق عند
الشافعي رحمه من التخصيص بالمستقبل والاستثناء بناء على ان العام
محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تغييرا عنده لكن الاستثناء لما كان
غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا
كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل في الاستثناء

وهو مشتق من اثنيت الشيء عن الشيء اذا منعته على المنصف الصوت
الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل

والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم افعل كذلك لان
الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما المنقطع سمي استثناء بطريق
المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذيل الاستثناء المتصل
وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في صدر الكلام
وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق
بالا واخواتها متعلق بالمنع وقد احترز عن سائر التخصيصات
وبهذا تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال
هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حصة الاخراج فممنوع لان الاخراج
اما ان يكون بعد الحكم فيكون ناقضا والاستثناء واقع في كلام الله
او قبل الحكم وحصة الاخراج لا تكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل
في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم واما المستثنى داخل في صدر الكلام
من حيث انه تناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان الاخراج
حقيقة غير مراد على انهم صرحوا بانه اخراج بالولاء لدخل فعلم ان المراد
بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستقيم في الحد وفي التعريف
الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان لتغيير لانه بغير موجب صدر الكلام اولا
لشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه متى اريد به البعض بخلاف النسخ
فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله هي مولة له على عشرة الاثنة
لانج اما ان اطلق العشرة على تسعة فحسب مولة الاثنة كون بيانا لهذا
فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في كل منها

ای من حیث انه یفهم ان المستثنی من صدر الکلام وضعا والاخراج لیس من حیث التناول
لا ٥٥

قوله مع فرق آخر هذا مشكل اذ على تقدير الاستثناء من الاثبات بل هو من الام الاعتراض فتأمل حتى يكون مع الاثنين آخر ليست على وعند ابي حنيفة رح لا يكون هذا مع عدم الحكم بثبوت الثلثة وهذا باطل فحكم السكوت عنه الاثبات فلا تغفل بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما فتأمل حكم صدر الكلام اتفاقا

متن ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف فحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق باطل بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لما كان حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال مشايخنا رحمهم الله ان الاستثناء عندنا في رأي مع الحكم بطريق المعارضة مستدل ليل التخصص والمراد بالمعارضة ان يكون حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلنا ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم لعدد معين لا يبقى على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى سبعة الفا بخلاف دليل التخصص لان المستثنى اذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام على نص الجواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج منه بعد الحكم وهذا ناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد او صدر ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة مذاهب معلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى على قوله له عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلما بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان

فلان عشرة الا ثلثة موضوعه للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة جعل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالكلام في حق الحكم يكون بالسبعة اي كون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصص بالعلم وفي غير العددي كالتخصص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد للجمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء كلما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلثة هو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للمصدر كالتخصص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا يكون كقوله جاءني من القوم عمرو فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فجاءني عمرو زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الاول وغيره صفة وعلى المذهب الثاني اكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراده الاخراج بقي الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه انما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاستثناء والى الاخير يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى منه

حملين احدهما مستعمل والاخر مجمل والاستثناء المعين يكون من قبيل المبين
لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف في دلالته
على نفي الحكم عما عدا ما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم
وعلى المذهب الثاني يكون اكد من ذاته لدلالته على الحكم في المستثنى يكون
اشارة لا منطوقا فحجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه
في البعض شائع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجاهم اي
اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض
شائع على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لو لا ذلك لما كان
كلمة التوحيد توحيدا اما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف
من النصف في اسرت الجارية الا النصف او الجس هذا دليل اورده
ابن الحاجب على المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده
وما وجدته زيفا او رده على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه
لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اسرت الجارية
الا النصف كون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى
نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد
بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف
النصف شيء من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا
والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع شيئا فيستثنى
هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر بالي هو قوله

قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض ثم هو استثناء
من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو
البعض لان المتناول هو البعض لان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء
من المتناول لا من المراد فيكون استثناء البعض من الكل وبجواب
اي عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله
ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع لفظ خاص يعد المعين
للاعم كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص
ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز
فالمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عم
لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم
صلوة بطهور ما يصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولا تتعلق كل
وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه
اي على المستثنى واما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول
فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ودخوله
اطلاق الاخص على الاعم لان لم يحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا لم يحكم الصدر
مستثنى عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور
وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ما هي بطهور
فلو كان نفيا واثباتا فالحاصل الا اثباتا يه هي صلوة ما هي بطهور ثابتة وهو صلوة
ما هي بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام

فصار كقوله كل صلوة بطهور ماء وهذا باطل لان الشرائط الاخر كالقبلة
مفقودة والطهور موجود لا يجوز التصلق وانه صدر الكلام يوجب السلب
الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء
يحب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور
واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة
سواء كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال الوجود
بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لانا لكم قد ذكرتم
في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة واوردتم مثال
لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في عمم
فيلزم عليكم فسادان احدهما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة
والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به
ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء
من النفي اثباتا نصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت
المسمى في كلتا العبارتين اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله
لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتها
كمن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف مسمى من افراد العالم
ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فما بإزاء مجالسة كل عالم
بهذا المعنى لا الان، الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور
كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم

من الفساد ان علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات
والقاضي يحيى في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية
المستثنى فتكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكما علمت
عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكون كونها مقارنا بطهور
علة بمجرد الاثباتية فتعم بعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطأ، هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له
ان يقتل خطأ، لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع
بالقتل الخطأ، لان حرمة المحرمة ماسة فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب
الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل نفوذ
بإزاده وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء
في قوله الا خطأ، على المنقطع فرارا عن هذا الكفن الاصل هو المتصل
واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد
توحيدا اما ظاهر فان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجودا
لا اله ثابت فنفي النفي اليقين يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الباقي
اي على المذهب الثاني وسوان الاستثناء اخرج قبل الحكم ثم حكم على الباقي
واما قلنا ان وجوده تعالى ثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة
لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي تكون اشارة
الى ان الحكم في المسمى خلاف حكم المصدر والا لما اخرج عنه ضرورة
على الاخير اي على المذهب الاخير وسوان عشرة الاثمانية موضوع بالسبعة

فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله
لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك
لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص
بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام
على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وقيل عليه اي على
المذهب الاخير هذا دليل حاول له ابن الحاجب على نفي المذهب الاخير
انه لم يعهد في العربية مركب من كلمة اي المستثنى منه واداة الاستثناء
والمستثنى بل يعهد نحو مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب
في وسطه صنيعة اوليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد
ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلي اي وضع
الواضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وضعا كليا لا وضعا خاصا هنا
واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي
كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد
في العربية لفظ مركب من ثلاثة كلمات مع انه في خير المنع نحو شاب قرناها
وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاث كلمات للعلمية والاضافة
ورحمن ولكن في الاوضاع الكلية لانم انه لم يعهد في العربية
ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له
يد في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يعد معنى الكلمة الكثيرة بكلمة
واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان

وحيوان ذي خطو كل منها يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان
ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بجواب ابي عبد الله
فانه مركب من ثلاثة والاعراب في وسطه وهذا المذهب هو المشهور
من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام
شمس الائمة السرخسي رحمهما الله والى الاستثناء الغير العدد ذهب الشافعي
بحكم العرف اي الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم حكم
على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله
بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به
بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يقروا بهذا المذهب لكن
قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة فهمت
من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو
ان عشرة الاثلثة موضوعة لسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العدد
على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود
والتخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة
له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث
وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف
حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات
بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العدد
هو الثاني بحكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء

وضع لنفي الشركة والتخصيص بهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم
بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما
بالباقي على حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العدد ذي وسوا
الى الاخير صحة قالوا في ان كان له الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسا
فعلى المذهب الثالث موكوله ان كان له فوق المائة فالشرط وجود
المائة ولو قال لفلان علي عشرة الا مائة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس لي على
سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون خارجا وجه الصحة قصدا
لما مر ثبت بها حكما لانه تصرف في اللفظ هذا قال ابو يوسف رحمه
لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز له الاقرار لانه قائم
مقامه لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة حكما وليس في انكار
الوكالة استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رح
لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار او الانكار
فصح الاستثناء موصولا ولانه بيان لتقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان
الاقرار مسالمة لا خاصمه فعلى هذا يصح مفصولا ولو كان غير جائز الانكار
فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رح وسوان الخصومة
تحمل الاقرار والانكار فصح عند محمد استثناء الانكار ولا يأتي ذلك
على الدليل الثاني لمحمد رح وسوان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا
الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا بالحقيقة اللغوية
بل ابطال لها واما عند ابي يوسف رح فلا يصح هذا الاستثناء لانه دليل الكذب

وكرمي استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر
ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يكون استثناء
الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والمتصل
مجاز ما علة قسم الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح وهو مجاز
والثاني مجاز علة ليس قسما حقيقة بل المراد ان الاستثناء
مطلق على نوعين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد
اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع وهو
ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك
لان حكم القذف ان من قذف فهو فاسق وهذا لا يخرج من هذا الحكم الا
لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اوردوه اصحابنا رحمهم الله مثالا
الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام رح في كونه منقطعا
هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين في هذا
نظر لان الفاسقون ليس بمستثنى منه بل المستثنى منه هو اولئك اي الذين
يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة الذين
داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى
وهو الفاسقون كما يقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم
غير داخل في المنطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكون منقطعا
فاوردت ذلك في المتن وسوان الاستثناء المتصل لاخراج عن حكم المستثنى
بالمعنى المذكور سواء سمي الاخراج سوا المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء

عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان
حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه قيل ما السورة فلابد ان
يقال بعض من القرآن ونحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف
الماهية بل التشخيص ويغني بالسورة هذا المعهود والمتعارف كما غيرنا بالمعهد
لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد اجالة اي ابحاث الكتاب فنقول بين
الاول في فائدة المعنى اعلم ان الغرض فائدة الحكم الشرعي لكن فائدة الحكم
الشرعي موقوف على فائدة المعنى فلابد من البحث في فائدة المعنى فيبحث في هذا
الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من انه يفيد
المعنى والثاني في فائدة الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب
الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي

الباب الاول

لما كان القرآن نظما دالا على
المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم ههنا اللفظ
الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل
اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي
حنيفة رضه انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل الغير
المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة
عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب
والحايض حتى لو قرأ اية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم
النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عدم لزوم النظم في حق جواز

جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن
عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم
والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة
باعتبار وضعه وهذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربع فيقسم
اللفظ باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما ياتي وهذا ما قال
فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه
وهذا هو التقسيم الثاني فيقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في
الموضوع له اوفي غيره كالمجاز ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبها
وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما
جعلت هذا التقسيم ثانيا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده
فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته
عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم
التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير
وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب
وتارة لعين الميزان وتارة لقرص الشمس وغيرها وضعا واحدا اي وضع
للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعلم ان مستغرق جميع ما يصلح له ولا
يجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق جميع
ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير
كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا

والاستثناء المتعقب ان يذكر شيئا بعد الاواخرا غير مخرج بالمعنى
المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون واخلا في صدر
الكلام والثاني ان يكون واخلا فيه لكن لا يخرج عن حكم ذلك الحكم وحكم
وصدر الكلام اذا حذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج
عن حكم الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم لغير
وتظائره في القرآن كثيرة ومنها قوله تعالى وان جمعوا من الاختين الا ما قد سلف
فان قوله ما قد سلف اي الجمع من الاختين الذي قد سلف داخل في جمع
من الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو حرمة لانه حرام ايضا
لكن اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور **مسئلة** الاستثناء المستغرق شرط
واصحابنا قيدوه بلفظ او بما يؤدي نحو عبيدي احرار الا عبيدي
او الا حاملكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم كغير الموجود
بسائمة يصح نحو عبدي احرار الا مولاه ولا عبد له سواهم **مسئلة**
اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كانه القذف مصروف الى الكل
عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه
ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على ان الاشتراك
في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة
كانه القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد
على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة
بلفظ الاخبار اي صرف الشافعي رح الاستثناء الى الكل نفي آية القذف

وطع الشافعي رحمه قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا تم حتى لم يجعل
رد الشهادة من تمام الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا على قوله
ولا تقبلوا فجعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك
الا الى قوله فاجلدوا اي حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة
والفسق يسقطان بالتوبة عندنا فالجمل المختلفة في آية القذف وهي
قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون
وكن جعلنا الاولين جزاء لانهما اجزاء بلفظ الطلب مفوضين
الى الائمة وجعلنا واولئك استانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء
مصروفا الى اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقدم
اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله
بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه بيع البيع على النصف
بالف لان الاستثناء الكلام بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف
فلو قال على ان لي نصفه بيع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل البيع
فائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيئين من شيئين
فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخ
عن دليل شرعي مقتضاه خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول
موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه
ولما كان الحكم الاول مطلقا كان ابقاؤه اصلا عندنا فجعلنا غير تاركه

فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالفصل بين الحاجل في حقه
لان المعقول بيت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع
عندنا خلافا لهم وعليهم التعبد بعضهم نطقا وعند بعضهم عقلا
وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد
ان الشرائع الماضية لم يرفع بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وملك
الشرائع ما فيه كما كان لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا
هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موجبة الى وقت ورود
الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام
بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان
الاول هو هذا لا النسخ انتفى النسخ ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا
بقوله ما ننسخ من اية الآية اما الفعل في السورة لمسكوا بالبيت ما دامت
السموات والارض واذعوا انقله متواترا ويدعون النقل عن موسى
ان لا نسخ لشريعته واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا
فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولان
ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزاي حواء عليها السلام
لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعة ولان الامر ليس بموجب للبقاء
وانما هو بالاستصحاب ولا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب
مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نفي

في زمن النبي عليه السلام محرما الا في وقت نزوله فاما بعده فلا وقولهم
عن هذا اما بالزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اني في كل صورة
علم انه لم يتغير واما بان النص دل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان
نزول الناسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رح
اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله
ان الامر ليس بموجب للابقاء واما البقاء بالاستصحاب فلازم
لكون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر
وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عندهم
فلزم ان لا يكون نفس ما في زمن حيوة النبي عليه السلام محرما الا في حال
نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول بط واما قيدنا بزمن النبي عليه السلام
لانه لو قال عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي
نص النبي عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي من هذا النظر جوابان احدهما
ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون
عدم التغير معلوما فلما نزل حكم على النبي عليه السلام مسوغ بالنص
وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم يتزل متغيرا اذ لو تزل لتبين
النبي عليه السلام فلما بين علم انه لم يتزل فمثل هذا الاستصحاب يكون
حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص دل
على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع
التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد

لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل
الناسخ لم تبق موجب الاول فهذا عين ما ذكر في اول التفصيل
انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا
لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب
وفي هذا حكمه بانه وهو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء
وضده في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ
في نفسه كالاحكام المعقولة مثل وحدانية الله تعالى واشباهها
وما يجري مجراها كالامور الحسنة والاخبارات عن الامور الماضية
او الحاضرة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمله كالاحكام
الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تاييد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك
وقوله عليه السلام لحما دام الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع
التي قبض عليها النبي عليه السلم فانها مويدة بدلالة انه خاتم النبيين
او توقيت عطف على قوله تاييد في قوله اما ان لحقه تاييد
فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن
التاييد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه
فالتمكن من الاعتقاد كاف لحاجة الى التمكن من الفعل عندنا
وعند المعتزلة لا بد منه قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله
يكون بداء وقد ثبت انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه

يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا
وسنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد فقط
فانه يصلح ان يكون فرعه مقصودة كما في المشابه وهو اي الاعتقاد
لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار
والصلوة والصوم ونحوها وذبح ابرهيم عليه السلام من هذا القبيل
اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ
فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع
بقرار الاصل على ما كان واما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين
فان قيل الامر بالشد اخرم الاصل فيكون نسخا هذا الاشكال على مذهب من
يقول ان ذبح ابرهيم عليه السلام ليس بنسخ فقد ما قام الغير مقام
عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ منه اما الكتاب او السنة لا القياس
على ما نفى ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون
من باب السنة لانه مفرد لبيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ
فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب
بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رحمه الله والاخيرين لقوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ودليل على امتناع الكتاب بالسنة والسنة دونه
اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
الحديث اوله قوله لم تكثروا علي الا احاديث من بعدي فاذا روي لكم عني

حدث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول القائل خالف ما يزعم
انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب نقول كذبه ربه فلا تقصد فيه
مخالفة اوامر ربه فيما اولى واصح بعض اصحابنا رحمهم الله اى على جواز نسخ
الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين
اول الاية قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية لوارث
وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن اول الاية قوله تعالى واللاتي يأتين
الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا
نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة ولكن هذا فاسد
اى ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد
الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث
او في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار
بقوله تعالى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله والاظهر
قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى بقوله تعالى فامسكوهن ثم نسخ
بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه

ثم لما من فساد ما صح به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة
اراد ان يذكر الوجه الصحيح على هذا المطلوب فقال والوجه انهم
حين كان يكره يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت
المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة وان كان بالسنة
ثم نسخ بالكتاب اعلم انه عليه السلام لما كان يكره التوجه الى الكعبة
ولا يدري انه بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت
المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا
بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة
بالكتاب يستقيم به انا نسخ الكتاب بالسنة في هذه الصورة فمسكوك فيه
وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وكانت
عائشة رضي الله عنها ما خص رسول الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى
له من النساء ما شاء فكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد ولانه يعتبر مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو
وكون ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ما بوحي غير متلو وهو
السنة بخبر اى فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنا
انما نسخ حكمه لا نظمه وما في الحكم مثلان اى ان سلم ان المراد الحرمة من حيث
النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية بحالها
بل نسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم سيان وان الكتاب
راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها

وليس ذلك من تلقاء نفسه كقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى
اى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله
فلم يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى وقوله عليه السلام فاعرضوه
على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه اولم يكن فى الصحيح بحيث
ينسخ به الكتاب بدليل سبيان الحديث وهو قوله عليه السلام كثرت
عليكم الاحاديث من بعدى وما ورد من الطعن فانه فى نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة واردة فان من هو مصدق متيقن ان الكل
من عند الله ومن هو مكذب يطعن فى الكل ولا اعتبار بالطعن
الباطل وهما وكرنا اعلاه نزله الرسول عليه السلام وعلم سنته
وبطائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية بآية المواريث
ونسخ الكتاب بالسنة ماروت عائشة رضى الله عنها ما نص عليه السلام
حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكون قوله تعالى لا يحل لك
النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ القبلة الى بيت
المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة
بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة المقابر الا فزوروها
الحديث **مسئلة** يجوز ان يكون الناسخ اسهل عندنا لان فى ابتداء الاسلام
كل من علية الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما
وعند البعض لا يجوز الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب

لا نسخ المتواتر بالآحاد وشيخ بالمشهور لانه من حيث انه يمكن ان يجوز
بالآحاد ومن حيث انه بتبديل شرط المتواتر مجوز بما هو متوسط بينهما
اى بين المتواتر وخبر الآحاد هو المشهور واما المنسوخ فهو الحكم
والتلاوة معا قالوا وقد ثبت فان بموت العلماء وبالانسان الصحف
ابراهيم عم والانسان كان يقرأ فى زمن النبى عليه السلام قال
الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فما بعده فانه لا يقرأ
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط او التلاوة فقط
ومنعه البعض لان النص حكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظائره كثيرة كوصية
الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضى
وهو ثلاثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اى حكم النص على
احد هما يتعلق ببقائه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمة مس
والحائض فيجوز ان نسخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحكم عطف
على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا
على ركعتين او شرط كالايمان فى الكفارة او بزيادة ما يرفع حكم المفهوم
المخالفة كما قال فى العلوفة زكوة بعد قوله فى السائمة زكوة وهى نسخ
عندنا اى الزيادة على النص نسخ عندنا وجب اسقاط
او لا نقول بالمفهوم اى بمفهوم المخالفة اعلم ان فى المحصول والاصول ابن الحاجب

ذكران الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة
ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحدة من هذه الثلاثة وهو
ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رحمه فاقول يجب استثناء الثالثة وهو
الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لانكون نسخا عند ابي حنيفة بناء على انه
لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث
وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما سوى قبل الزيادة يجب الاعادة
كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلاثة بعد ما كان
في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة
رجلين او رجل وامراتين فزاد الشافعي امرأتين وهو الشاهد واليمين المدعي
لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ثنا
ثلاثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثالا وهذا المثال مستقيم لانه
على تقدير الزيادة ان اتى به كما سوى قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان
الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان
على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما سوى قبل الزيادة يجب الاعادة
وانا قلت انهما يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين لو اتى به
كما سوى قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا
كزيادة ركعة لا كما لو صلى في الاوقات واختار البعض قول ابي الحسين
وذكر في المحصول والحاصل ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو
لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا

يكون نسخا والا لكونه ان يكون عدما اصليا فلا نسلم ان زيادة الجزء
اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا او احدهما
فرفع حرمة الترك واما بالجواب شيء زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة
الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما سوى مذهب ابي حنيفة رحمه وتقريره
ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط
اما زيادة الجزء فانما يكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان
الواجب واحدا فان الزيادة مناسبة رفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد
والثاني بالتخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب احد الاثنين فان الزيادة
مناسبة رفع ترك احد هذين الاثنين والثالث بالجواب شيء زائد
فان الزيادة مناسبة رفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها يرفع اجزاء
الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي
مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة
ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل احكام شرعية
قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما ثبتت اذا
شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه وحد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك
وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي
لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر
خلفا عن ذلك الواجب اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب
الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم

حرمة

لم يكن

عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك
ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا وفرضا لا يكون نسخا فهذا اثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ
فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فهذا
تفريع على مذهب ابي الحسين فض الكتاب او جب غسل الرجل على التعيين
فيمكن ان يمسح التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص
اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير
بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا
وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين
وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك حيث يلفظ النص عند عدم المخلف
لانه اي لا يعدم المخلف يعني عدم المخلف ليس عله لحرمة الترك بل النص عله
لحرمة الترك لكن عند عدم المخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا
ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال
حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرها ثابتة على عدم المخلف وايضا وجوبها
ثابتة على عدم المخلف وايضا التخيير ليس بالاستخلاف اذ على الاول الواجب
احدهما وعلى الثاني الاصيل لكن الخليفة كالاصيل فلا يكون اي الاستخلاف
نسخا وان كان نفي المسح والنبيذ بخبر مشهور اي وان كان الاستخلاف نسخا
فنفي مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ حيث بالخبر المشهور ونسخ الكتاب
بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا

فيكون الشاهد واليمين ناسخا قوله فرجل وامرأتان جواب عن قول
الشافعي رح انه اعم الخبر من الشاهد وهذا لا يجوز لانه يلزم ان يكون خبر الواحد
ناسخا للقرآن فلا يثبت الشاهد واليمين الذي على كاسوة مذهب الشافعي رحمه
ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التعريف على الجلد
والنية والترتيب والولاء على الوضوء وسواك الوضوء على الطواف
والفاتحة والتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل
والاتيان على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة
اليمين بالقياس على كفارة القتل يردنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد حتى وجبا وان لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم
فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه
بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وسواك وجوه
ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب
لانا لم نجعل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل جعلنا
بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم بتاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب
اصلا لانه لا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون المسح والترتيب واجبين عند ابي حنيفة
لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون
شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم بتاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه
لا تجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح
الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل

وهذا شان ابا صنيفة رح جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل ملك في الوضوء
فتفكر ورجح او دق نظره في احكام احكام هذه الشريعة الغراء هو الذي
اصله ثابت وفرعه في السماء **فصل** في بيان الضرورة وهو
اربعة انواع الاول ما هو سابق على حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب
اذا بين نصيب الباقي لرب المال فيكون استحسانا وكذا نصيب رب المال
استحسانا للشركة في صدر الكلام اي اذا بين نصيب احد المضاربين
استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط وهو نصيبه
من الربح ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح ماؤه وملكه
فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح لصاحبه والمضارب
اجر عمله قياسا ووجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن
والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تعليم احد
يدل على حقيقة وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رض عن
منفعة البدن في ولد المغرور ووجهه ان عمر رض حكم فيمن استرى جارية
واستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد لان العقر كان
بمقابلة الجارية كالمهر اذا وطئ الشبهة ولم يرده احد ولم ينقض رد
المنافع ولو كانت واجبة كما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه
القضاء بالمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لما الحالها التي توجب
الحياء وكذا السكوت جعل بيانا اي جعل اقرارا بالحال في ان كل ما يسع

عن ادائه والزمه وهو اليمين مع القدرة عليها يقام ذلك الامتناع
على اقراره بالمدعى لانه لا يلتزم بالحلف الامتناع عما لا يلزم عليه الا اذا كان
مجانا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة
الا ان يكون المدعى محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع
الغرور كالمولى اذا سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا
للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما
فان يسع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يسع والمبيع
لم يقبض المشتري تصرفه يتضرر البائع ايضا والرابع ما ثبت بضرورة
الكلام كقوله علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيزا حنطة يكون الاخير
للاول وعند الشافعي رح المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة
وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف فحمله عليه يجب
بمائة وعشرة دراهم ونظائرها محمول على ذلك فهو هو مقدر بخلاف العبد
والثوب على انهما لا يتشابهان في الذمة فهو محمول على ذلك
اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف
كمائة وثلاثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان المائة
شيئا من المقدرات كالدراهم والدنانير والقفيز فحملها عندنا على المائة فما
على العدد والجامع كونها مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم فلنا المائة
من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان بعد المائة
شيئ مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد

لا لجعله بيانا للامة وامه لم يحقيق لحال **الركن الثالث** في الاجماع وهو
اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي بعض العلماء
قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يتم الحكم الشرعي وغيره
واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالعلم بان السمن ينا مسهل
فان وقع الاتفاق على مثل هذا اولم يقع فهما سواء حتى ان انكاره لا
لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا اما الاحكام
الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ادركت
في اول الكتاب انه ما لا مدرك له الا خطاب الشارع وما ليس كذلك
فادركه اما بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر
امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا عما يكون من قسم الاجماع
المخصوص امة محمد عليه السلام ولا يسمى له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبار
وان كان امرا حسيا مستقبلا كما "امور الاخرة واشراط الساعة مثلا
فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام
مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يفيد
لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعرف من حيث انه مسموع عن يوقف على الغيب
فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا مدركا
بالعقل فالعقل بعد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية والبحث ههنا
في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة ان ثبت ذلك اما بالحكم

منهم او علمهم والرخصة ان يسكتم البعض او يعلم ويسكت ان في بعد بلوغ
ذلك السهم ومضى مدة التامل وعند البعض لا بد بالسكوت لان عمر رضه
شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى رضه ساكت حتى سأله فروى ضه
في قسمة الفضل لما شاور عمر رضه الصحابة رضه في ذلك اشار بعض الصحابة
بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضه ساكت حتى سأله فقال
اري ان تقسم بين المسلمين وروي في ذلك حديثا فعمل عمر رضه بذلك وجعل
سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وهو زعلى رضه السكوت مع ان الحق عنده
خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلى رضه ساكت
فلما سأله قال اري عليك الغرم فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رضه
ضرب امراة بجنايته فاسقطت جنينين فشاور الصحابة رضه فقالوا لا غرم عليك
فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلى ساكت فلما سأله قال اري عليك
الغرم ولانه قد يكون تهيبا كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بذلك
في الفول فقال وزنه ذكر الامام سراج الدين في شرحه طفر انفس الفصول
ثابت على قول عامة الصحابة رضه باطل عند ابن عباس رضه وهو مسئلة العصبة
على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مسالة زوج
وام واخت لاب وام فعند العامة للمسئلة من ستة وتعول الى سبعة
وعند ابن عباس لا يزوج النصف ثلاثة ولا للثلث اثنان وللاخت للاب
وهذه اول حادثة وقعت في زمن عمر رضه فاشار العباس الى ان يقسم المال
على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس يفتيهم فاجمع خالف

قال من سار بابله ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال شيئين
ولما فصل هلا علمت ذلك في عهد عمر رض فقال كنت صبيا وكان عمر رض
رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل وغيره اي يكون السكوت للتأمل
وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل
منتف عرفا وعادة ان يتولى الكبار القوي ويسلم سائرهم
ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يجتمعون بذلك
واما سكوت علي رض فيمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال اي بال
افضل عنده وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان
يحمل او ان الصدقة والغرم الغرم صيانة عن الغيل والقال ورعاية
لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به
لم يكن حسنا وكان خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز
وذلك الى اخر المجلس تعظيما للقضاء وحديث الدارقطني عمر صحيح لان الخلاف
والمناظرة بينهم في مسئلة القول اسهر من ان يخفى على عمر رض وكان عمر رض
يلحق وان صح فمحمل انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه
فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا
اخرس بسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة وكان ابن عباس رض
انما اعتذر عن الكف عن المناظرة اذ لم يكن واجبا عليه ولما شرطنا
مضي مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون
للتأمل مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث

عندنا

عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة
اذ لا يجوز ان ينسب اليهم الجهل اصلا نظره انهم اختلفوا في عدة حامل
توفي عنها زوجها فعند البعض عدتها ابعد الاجلين وعند البعض بوضع
الحمل فلا كتفاء بالاسهل وصح الجهل بوجه ثالث لم يقل به احد وايضا
اختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كالمال للجد وعند البعض المقاسمة
خير ان الجد قول ثالث لم يقل به احد وايضا اختلفوا في علة الربوا فعند
البعض القدر مع الجنس وعند الشافعي رح الطعم مع الجنس وعند مالك
الطعم والاقتيات مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد
وايضا اختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض
للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد
الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي
في الاخرى ايضا لم يقل به احد وايضا اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب
بعد البلوغ في بعضها وعند البعض عن الصحيح ثابت في كل منها
فالفسخ في البعض دون البعض ايضا لم يقل به احد ويتبين عن هذا
بعدم القائل بالفصل وايضا اختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض
غسل الخارج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربع فقط
واجب مع شمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا
الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي رح
المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم ثالث لم يقل به احد

واحد الكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق
جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله والا
فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له قوله ونحوه مثل رايت
جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع
المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد
بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون
واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان
جميع الرجال غير مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية
او وضع للواحد خاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار
النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مأولا
واصحابنا رحمهم الله قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار
الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول واما المؤول
في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر
لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم
الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منع مع وزن المشتق فصفة
والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل
من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد
او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع
لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له

الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة
والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا
قيل جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود
كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد
النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يغاير من حيث هو
كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع
مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت
تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العيون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث
ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية
فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافٍ ولا يمكن
ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاغتنم هذا في المباحث فانه
سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا **فصل** الخاص من حيث
هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم
على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص
على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطعي معنيان والمراد ههنا المعنى الاعم
وهو لا يكون احتمال ناشئ عن دليل لان لا يكون احتمال اصلا في قوله
تعالى ثلثة قروء لاحتمال القرء على الطهر والافاعتبر الطهر الذي طلق
فيه يجب طهران وبعض ان لم يعتبر يجب ثلثة وبعض اعلم ان القرء

وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصور الثلاث
الاولى فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مما اجماعا اما لان
الواجب احد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فقد استمى اجماعا
مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة
اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسئلة الاخرى
فانه ليس في كل صورة الا ما لعلة مذهب واحد لا يخالفه الاجماع وكون
مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة مما
ان يوافقه في جميع المسائل وهذا بط اجماعا فان عند ابن مسعود يرد الحمل
الميت في عشار وجماعة تهما بوضع الحمل فابو حنيفة يوافقه في ذلك ولم يوافقه
في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل به احد بان المجموع المركب
من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب مشف اجماعا اما عند ابن مسعود
فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين
وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى
اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات
وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحق بل الحق
في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا
الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لما لم من
ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن

ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم
في الضمار مع العدم في الحلي وهذا مختلف اجماعا فقد الا يفيد حقية
الوجوب في الحلي لكن يفيد تقوي ما قاله الشافعي رح فانه لو لم يثبت الوجوب
في الحلي يلزم العدمان وهو مختلف عند الشافعي رح واما ان لم يكن الغرض
الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المحققين
وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال اجمعوا عليه لم يجز احداثه
كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه كان مردودا او لا يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول
الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة الزوج
فلما في مسئلة العدم وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة
الزوج او الزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل
في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الاخر
مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة اخراج احد السبعين
احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شئ منهما واجب مبطل
للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة مع وضع
الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فانا نفي تسليم صورة يلزم
فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو
ان القولين ان كانا مركبان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام
الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا

عند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق
باكثر من محل واحد اما الاول كمسئلة العمد والخطا مع الاخوة فان
القولين يشركان في ان العدة لا تنقض بالاشهر وحدها وان الخطا
لا يجرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الزنا بعد العتق
للعذر مع الجنس والعلم مع الجنس لا يشركان في امر واحد وهو حكم
شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك
ليس بامر هو في المحصل واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا
فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبلين فان
الواجب احد العملين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشركان في امر
واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع
فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي
فالقول بان لا شيء من التطهير بواجب خلاف الاجماع واما القول
بان كل واحد واجب لا يكون نافيا للاجماع ولو فصل الافتراقات
بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق مما ليس حكما
شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما
وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا افترق
امراة ان زوجها الغايب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول
عندنا يثبت النسب من الزوج الاول وعند الشافعي رحمه من الاخير فثبوته
من كليهما او عدم الثبوت من احدهما مختلف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق

حكم

حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة
مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس
فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس بشيء منهما ناقضا لا يكون خلافا
الاجماع فان القول باقتضاء كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في
المس ولقول الشافعي رحمه في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة
الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الاقتضاء في الخروج
مع عدمه في المس قول ابي حنيفة وعدمه قول الشافعي به فهما يشركان
في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد تبين انه ليس حكما شرعيا
ولو قيل يشركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم
ومس المراة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فلانتقاض وامّا عنده فلمس
والذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم
عندنا انها لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي انها لا يجوز للمس
وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة
يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي يكون مخطئا في المس
مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون
مخطئا في الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين
وعند البعض العدم في الصورتين وسمي هذا عدم القائل بالفصل
واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة
مع الابوين ومسئلة العمة بالعيوب فان الثابت شمول الوجود

او بعمول العدم فيجب ان يحظر ان بعمول الوجود و بعمول العدم اذا كان
مشركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا لاجماع
نظيره اذ ليس للاب و الجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا و عند
الشافعي رحمه لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد
خلاف الاجماع لان شمول الوجود و شمول العدم يشركان في حكم شرعي
و هو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب
فالمساواة بينهما حكم شرعي كخلاف الزوج مع الابوين فان مساواة
الزوج و الزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا
وكذا في العيوب حكم المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا و اما ان يكون
الثابت عند البعض الوجود في احديهما مع العدم في الاخرى و عند البعض
الوجود في كليهما او العدم في كليهما جواز النقل دون الفرض في الكفء عند
الشافعي رح و حوار كليهما عند ابي حنيفة رحمه حوار الفعل متفق عليه فالقول
بعدم جواز هما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع المالح
والبيع بشرط فان الاول يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه دون الاول
وعند الشافعي رحمه كل منهما لا يفيد الملك فالمالح متفق عليها فالقول بافادة
الملك او افادة المالح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية
التحقيق في هذه المسئلة و اما الكلام في اهله من ينعقد به الاجماع و هي
لكل مجتهد لم يسبق فيه فسق و لا بدعة فان الفسق يورث التهمة و يسقط العدالة
و صاحب البدعة مدعون الناس اليها و ليس هو من الامة على الاطلاق

وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجنون اعلم ان البدعة
لا تخرج من احد الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان كان والمعصل
عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو التعصب وان لم يكن
والمعصل كاشفيا اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف
للعقل لقلة التأمل واما المجنون فهو عدم المبالات فالمغفل المانجن هو
الذي يقدم الناس الجهل واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الرأي كقبل
القرآن وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما
يحتاج لاعبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما يفيد قطعية الحكم اي
سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعة والثاني
لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد
زيادة تاكيد فعمل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول
لا ينعقد ما لم يخالف واحد وذلك المخالف او مخالف الاخر في عصر آخر
لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه ويعلم
المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل يكفر
من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا
الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول
لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة
طيبة تنفي خبثها وان الخطأ خبث الا ان هذه الامور رادة على الآية
وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من ذلك وعند البعض

لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كما في قوله عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون
اجماعا ورباكان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد
الاعظم عامة المسلمين ممن سواه مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة
والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول واصحابه رضه دون اهل البدعة
واما الثالث ففي شروط انقراض العصر شرط عندنا وعند الشافعي لا
يشترط ان نموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه يحقق الاجماع فلا يتم
توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه
في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا
من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما يعتبر خلافه لدليله لا لعينه
ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار
عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد وليله كان دليلا لكنه
لم يسق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر
اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا
بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل
مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله
فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اجتهدوا
واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا ولا مخطئا
بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد القولين فدليل الحق

لم يبق الآن وصار لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع
لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون
ضلالا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل
بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه
اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك
ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم
اراد وا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان
دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يسق دليلا في زمان حدوث
الاجماع وان اراد وا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان
المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما
بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال واما الرابع فهي قطعية
وهو ان حكم الحاكم بما صح يكفر جاحده لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد
والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة اول الاية ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى وجمع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا اي يجعله واليا لما تولى من الضلال ووجه الاستدلال
ان جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فعلوا ان الاتباع
المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام حركيكا

كما لو قال ويشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى
هذا صراطي مستقيما فاتبعوه فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين
لا يمكن ان يكون عن ما اتى به النبي عليه السلام لانه ان كان كذلك فاتباع
غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اي الاتباع
غير المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين
احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى
النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل
المؤمنين مجموعا عاما مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير
يكون واجب الاتباع فان شرط كونه واجب الاتباع اتفاق علماء
حصل المطلوب وان لم يشترط مع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع
مع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان
سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي
يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون
غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق
عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي
غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال
على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام
غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف غير المعطوف عليه لان مفهوم

مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذا الغير يكون
لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان طاعة
الرسول عين طاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول
فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس يوجب حجية ما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله
فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة افاضل لكونهم
خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر فاذا اجتمعوا على امر شيء يكون ذلك الشيء معروفا
واذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة
وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا ليكونوا شهداء على الناس
والوسط العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في الكتاب
بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة
والعدالة فالحكمة تحصل بكمال القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والبلادة
فتوسط ان تعني القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه والاجتناب
عن الحد الذي يوقف عليه او لا يعتني فالناس من شأنه التعمق
كالمفكر في المبدأ بهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر
والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة
هي هيئة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين الفجور والجبن واما
فيها المتوسط لان النفس الحيوانية مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها

لئلا تضعف عن السير ولا تحج بل تعاد للروح ثم التوسط في هذا الجميع
اي في الحكمة والعفة والسخاوة هي العدالة فلهذا فسروا الوسط
بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم ونفي
الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة هذا وقد ساق الرسول
فقد عرفت ما له وما عليه من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي
عصر حجة لسب بقوته وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر
غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدليل
الدال على انه دليل قاطع قطعي الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر
ما سنح لي في طي فاتول العصمة المتفق عليها نوعان احدهما ما ثبت على
جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون
بعينه يقينيا كما في المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على شيء
فان لم يكن ما به عندهم فنواطئهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولاه
يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم بحكم العقل بان الجمع
على السمع فان كان واجبا في اعتقادهم على تقدير تصور الطرف الذي نفس تصوره
بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء
فوقوع خطاء يجب لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وهم
في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم

الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا
بل وقع اتفاقا فخلافه اتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات
وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان الحكم بامتناع الكذب
من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب بط
لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه
متابعوه ثم بعد ذلك ابتهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات
قلت كلامنا في ان يعتقد الناس انه حسن او صحيح عند الله فلا يرد
ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخالفوا ان يعتقد الناس على ترك
الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مع تسليم
الاحتمال يرد على المتواترات الماضية لم يقدح فيها والثاني مما اتفق
عليه المحمدون من امة محمد عليه السلام في عصر على امر فهذا من خواص
امة محمد عليه السلام فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبت بصريح الوحي
بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك
الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا كون الدين
كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي
فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل
ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار حجة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك
مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم

النساء وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد
ما جاءهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية
يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المسمى فان اتفق الطوائف
على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم بحسب قبوله فاتفاقهم
صار حينئذ على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا
هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر ما يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم
وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب
عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول وحالا
لم يكن في السؤال فائدة ويجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر
وكذا بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
يدل على انه لا يليق في قلوب قوم هم العلماء المهتدون خلاف الحق
لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى
ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل
على ان النفس المركبة يلهمها الله تعالى الخير والشر لا سيما عند الاجتماع
والنفس المركبة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا
ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا ان
يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار

بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لو لا ذلك لما كان
كلامهم الا كاذبا والعالمون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون
الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك الدليل
لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي
الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من
الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا بهذا القول كان
الدليل على انه حجة واجبا متواترا على ان الاجماع الذي ادعي انه حجة
اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة ومع هذا
قالوا اجماع اهل العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق
جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم يدل على
مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المعنى كقوله عليه السلام يد الله
على الجماعة وقوله عليه السلام من فارق الجماعة فقد شبر فقد مات
ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والغرض من هذا
ان الادلة الدالة على انه حجة وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم
اليقيني هم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة هم اجماع من بعدهم فعلى هذا
خلاف الصحابة هم اجماعهم فما روي عن خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه
وفي مثل هذا الاجماع يجوز التعديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع
الذي هو ثم رجع واحد منهم اجماع يحلف فيه ايضا ولا فرق في
السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس

عندنا وعند البعض لابد من قطعي فقد يكون الاجماع للنواح وكونه
حجة ليس من علل وسلد بل لعدم كرامة لهذه الامة واما الفاعل فكما ذكرنا
في علل السنة والله اعلم **الركن الرابع في القياس** وهو عندية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة تجمعهما لا يدرك بمجرد اللغة اي اساس حكم مسئل حكم الاصل
في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه
ان العلة لو جب ان لا تعلق الحكم في الاصل وهذا باطل لان العلة
في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرناه وايضا لا شعر به هم تعاريف الاصل
بل سعر حاله في الاصل في اصل معناها اللغوي الا ترى ان علة
الفعل هي ان لا يقصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا
كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا تقصر ذلك النوع من الحكم الى
الاصل بل متى في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال لعدية الحكم المتحد
لان العلة لا يمكن الا وان يكون متحدا من حيث النوع واما الاشخاص
يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص
وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص
والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والعدية حكمه
فالقياس هو ان العلة في الاصل هذا لسبب الحكم في الفرع وذكر
فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والعدية حكمه فالركن ما تقوم
السنى والحكم الاثر الثابت بالشئ والمراد ان الشئ الذي يقوم ويحقق
القياس هو العلة اي العلم بالعدم العدية هي اثر القياس فالقياس

هو ان العلة في الاصل هذا الشئ لسبب الحكم في الفرع واسباب الحكم
في الفرع وهو العدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا لسبب الحكم
في الفرع حتى لو عمل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا
التعليل قياسا وهذا احسن من قول القايس علة وانما الحكم
في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لابد وان تكون
خارجة عن المعلول وعدم اسباب الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة
من الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو بعيد
غاية البعد بان الحكم هذا لانه مسبب لا ابتداء اي القياس يفيد علة
طنا بان حكم الله عليه في صورة الفرع هذا ما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد
هذا المعنى لان القياس مثبت الحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله
وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه وبعضهم
على ان لا عبرة للمعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم
قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وما كان الكتاب
تبيانا لكل شئ لكون كل الاحكام مستفادا من الكتاب والقياس
انما يكون حجة مما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بهذه
وان كان المراد القرآن فلا تمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى لكل شئ
وقوله عليه السلام قاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا فقط
الحديث هكذا لم يزل امري اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا

فقاسوا به ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما اي دعانا الى العمل بالاصل وهو الاباحة
والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية فكل ما لا يوجد
في كتاب الله محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية
ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما
شبهه وهو تصرف الصغير يرجع الى الاثبات اي اثبات الحكم المذكور
في حقه به ولانه طاعة الله اي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد بالحكم
هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد
الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها
بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهي
من حقوق العباد وهي مدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب
جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس
والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب
بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل اما بالنسبة
الى الكعبة او بمحاذاة الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ بالدلالة
الخالية اعلم ان النص الممسك به للقياسيين هو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل على سياق الآية
وهو قوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان الممسك به احد

على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية هو ان محمول على
امر الحرب وقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار
رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ
عام يشمل الالفاظ وكل ما يرد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما
لنظيره والاشتقاق من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي
فدل على الالفاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الالفاظ
يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له سلمنا
ان الاعتبار هو الالفاظ لكن من حيث القياس دلالة اي ما ذكرنا
انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار
رد الشيء الى نظيره فالان ثم ان المراد بالاعتبار هو الالفاظ ومع
ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص الى سمي بمحوى الخطاب
وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص
ذكر اهلاك قوم بنار على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل
ذلك الجزاء فعلم بهذا ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام
الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون
دلالة النص قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله
في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله
الى قوله فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار

الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله ترتب
على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا
جعل الخصه المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب
الاتعاظ باعتبار خصه كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب كمن الحكم
بوجود المسبب حتى لولم يتذكر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل
لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون نح
هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية بسبب وجوب القياس في الاحكام
الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظة الفاء وهي التعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة
فكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور وسواء ثبات القياس
بالقياس ودلالة النص مقبولة اجماعا وانما الخلاف في القياس الذي
يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اي نظير القياس
وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية
اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية
الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة وقوله عليه السلام الخطه
بالخطه بالنصب اي بيعوا الخطه ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح
تصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل
كما في قوله تعالى وان يعفون منه تصرف الايجاب الى القبض حتى يصير
النص شرطا لانه من حكم هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر
لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على القدر الا

لانه فضل حال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة تباعا
على قولهما والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة
صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات
اعتبرنا بالخطة وايضا حديث معاذ رضه عطف على قوله فاعتبروا
وحديث ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي
قال بما قال في كتاب الله قال فان لم تجد قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى
قال اجتهد برايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
لما يرضي رسوله وقد روي هذا موقوفا على عمر رضه عليه السلم في آخر كتاب
السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان على امك دين فقضيته
قبله القضاء وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من
ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس
فقال وتكون الكتاب سببا لمعناه لان البيان يتعلق بالمعنى
والبيان باللفظ ولما كان اثبات بالقياس ثابتا بمعنى النص
يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق البيان واما قوله تعالى
ولا رطب ولا يابس فمحل شئ يكون في كتاب الله تارة بعضه لفظا
وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا
والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب
والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب

الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما
حدود الله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله
فاولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا
ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون الآية

لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر
عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد الطهر بطل موجب الخاص وهو
لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في
حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة
اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض
على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك جواب عن سؤال
مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا
بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر اذا يطلق عليه لفظ الطهر
وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان
كذلك لما يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر
انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا
الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تقوت بهذا وقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الا فيقوا فان
لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص وهو
الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر الفداء الى المراة وفي
تخصيص فعلها هنا تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق وقد بين
نوعيه بغير مال وبمال الا كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة
على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانا بمال او بغيره

او بغيره ففي انفصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاول به فساد
التركيب اعلم ان الشافعي يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق
مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله فاولئك
هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا قبل فنحاوله الا يصير الاولان مع
الخلع ثلثة فتصير قوله فان طلقها رابعا وقال الحنفية لا يلحقها صريح الطلاق
فان قوله فان طلقها منفصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن
مشروحا وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق
فلا يتملك الا بتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد
بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي
والخلاف هنا في المسئلة المفوضة اي التي لم تسم لها مهرا او سمي لها
لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت والكرخي على وجوب المهر اذا دخل
بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون اداؤه مقدرا
خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة
او يمنع النقصان والاول منتف لان الاداء على غير مقدر في المهر اجماعا فتعين
الثاني فيكون الادنى مقدرا وتعيين ذلك المفروض قدرناه بطريق
الراي والقياس شيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا بعض
اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم لانه تعلق بها وجوب قطع اليد وعند
الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل

واعتبار مظنة في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس وانما سكروا
القياس فانهم عموا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار محواه
واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا
وان لكل حد مطلعا وقد وعى الله تعالى العلماء الراسخين العارفين
دقائق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني التنزيل
والكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بنا على جهلهم وتعصبهم
لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل
بلا دليل لان وجود الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه
فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وكل لا احد
يلتمس اجرا به اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالبض اي بل سواه
بالعمل بالبض وهو خلق كم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته
فيها اوحى الى النبي عليه السلام كون حلالا لقوله تعالى خلق لكم وكن
سعول انعاما له لا يجوز لنا ان نحرم شيئا ما في الارض بطريق
القياس فانه قياس في مقابلة النص والظن كاف للعمل
جواب عن قوله علم بحرانباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حجة تعالى
باذنه ولا عمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب
عن قوله ولانه خل للعقل في دركها **فصل** شرطه اي شرط
القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم
الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة

والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام وان لا يكون اي حكم الاصل
معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك
العقل كاعداد الركعات او يكون مبنيا على سنة كالكل الناسي
فانه بنيا في ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين
اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك حكمة وعلة كاعداد
الركعات او يكون حكم الاصل مبنيا على سنن القياس اي على
طريقة المسلوكة وقاعدة المستمرة كالكل الناسي فانه مبني على
سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان
مبنيا على سنة لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء
على الاكل عمدا وكصوم المنافع في الاجارة فانه مبني على سنن
القياس لانه اي الصوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء
والبقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه
الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس
يقتضي عدم تقوم كل ما سبق واذا كان مبنيا على سنن القياس
لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة
وان يكون المتعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واضح
فيفيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلاثة اي الكتاب
والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمتعدى هو نظيره
اي الفرع يكون نظيرا للاصل ولا نقض فيه اي في الفرع والمراد بنقض

دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا ست اللغة بالقياس
هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لاشت اللغة بالقياس لما بينا
في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس
والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى
انما هي لوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار
الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير الالفاظ
كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على غيره الا
لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة
وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا للوطء والقياس
الذي اهل بالطلاق فيكون اهلا للظهارة كالمسلم هذا تفريع قوله
من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة
وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها
وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب العدويات حرمة مطلقة وهي
في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي التساوي لا يبقى الحرمة
في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا لكن رعاية التساوي
في العدويات لان التساوي في الاصل انما هو الكيل والعدديات
ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا لصح قياس
الخطاء على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو
نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا لصح

ان كان في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان
موافقا للنص فلا حاجة اليه وفي قوله مطلق يرجع الى القياس وان لا نعم
اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا صح شرطية التمليك
في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى كفارته اطعام
عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا
على كفارة القتل تخالف اطلاق النص وكذا التسليم الحال قياسا
على المؤجل تخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وانضم تقي
اي الشافعي رحمه كما هو في الاصل فهذا بيان ان في قياس مع ان التسليم
على المؤجل فاسدين احدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يثبت كما هو
في المقيس عليه بل على نوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان
هذا وفي الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن بحصله
وسنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء سواء فانه يعم القليل والكثير فخصتم القليل من هذا النص
العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر
اي قلتم انه علة الربوا اي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود
في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يحرى فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا
في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس
من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة
وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف

الحال

وسو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية بالتعليل
بالحاجة اى فتتم ان العلة وجوب دفع حاجة العصر وهذا المعنى موجود
فى دفع القيم بل الكل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصل جميع الاشياء
التى يمس اليها الحاجة وفى دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواجبة
وربما الاحتياج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيرها وقد قدمنا عدة الآيات
لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فجوز الصرف الى صنف واحد
توجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة فى الصورتين يغير حكم النص وفى جواز
غير لفظ كبيرة الاصحاب اى غير تمام النص وهو قوله تعالى وربك فكبر
لتعليل بان المراد تعظيم الله فجوز باى لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفى
ازالة الخبث بغير الماء اى غير تمام النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور
وقوله عليه السلام حسه واقرصه ثم اغسليه بالماء فان المراد التسوية
بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية فى مورد الاستواء
سواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا تتصور
الا فى الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين
معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقيل حيوان
لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهى واما كان غير
واذا كان الاصل واجبا عينا وليس كذلك فان الصدقة خلفت مع وجدانها
ضرورة دفع الحاجة وهى محققة فلا بد من جواز دفع القيم اى اما كان التعليل
فى دفع القيم تغيير النص اذا كان الاصل هو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه

وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما
حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صوره ذلك الواجب باذنه
بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها
ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امرنا دا ذلك المواعيد
وهى الارزاق المحققة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الا ادا الاداء
يكون منقضا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم
يامر بعض وكلائه باداتها من مال معين عنده يكون اداء بالاستبدال
كذا ههنا فثبت هناك فكان جواز الاستبدال وصلاحيته لان الله
لان يكون مصروفا الى العصر فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم
الثانى المستفاد من قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة
شاة فقد علمناه بالحاجة فان الصدقة مع وجدانها خلقت لهذه الامة
لاجل الحاجة بعد ان لم يكن فى الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة
صالحة لمصرف الى الفقير للحاجة يكون عينها صالحة ايضا بهذه العلة
فالتعليل وقع فى هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير بالنص
مختصا مع التعليل فى حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر
الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل لا بعض لا بالتعليل وقد قال ايضا
فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد
مصروفا الى الفقير بدوام يده كما شرعنا فى الشاة فقلنا بالتقويم
وعدينا الى سائر الاموال معناه ان الصدقة مع الله تعالى بابتداء اليد الفقير

قال عليه السلام يقع في كف الرحمن قبل ان يقع في كف الفقير يعني
حال ابتداء يد المصرف يقع لله تع وفي حال تقاء يد الفقير يصير يقع فقوله
صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاه مثلا المصرف الى الفقير
وقوله ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاه للصرف الى الفقير ليصير
مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وباتقاء اليد
يتعلق بالوقوع والمصير معلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا فتدبر
حكما شرعيا جبرا صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة
واقعة في الابتداء لله تع وفي البقاء مصروفا الى الفقير بيان ان الصدقة
ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حصة من غير اذنه وهذه المسئلة
مع هذه العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف
لله المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا اللام
للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح
دفع ملك شخص الى شخص لفقر وانا نقول ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات
والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل
على الجمع بطل الجمع ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان
المراد جميعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا
غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع
الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي ع
واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير

والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك
الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لفظ المصارف والمساكين
للعظم الله تع فاد الفقه وذكر لفظ احر فكونان في معنى المنصوص
اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث
الا الله الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة حي لله تع بمنزلة
الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور
والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل يعني اكبر كما تقول تع
وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر
لا يفيد معنى لعدم الارتباط فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه
تعظيم الله والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لا يليس
في وسع العبد اثبات وذلك المعنى بل في وسع ذكر الله تع بالتعظيم والاجلال
واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على ان ليس لبعض
صفات الله تع مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد
فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله
فاداء الفقه راجع الى مسئلة دفع القيمة واما ذكره هنا لان هذه مسئلة
التكبير يعني سركا وسكوتا فهي في معنى المنصوص فلهذا اجمعنا في سلك واحد
واستعمال الماء للازالة النجاسة مهجور بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد
الاشكال على قوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء
طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان الماء ليس بطهور وان اورد على قوله

حتيه واقرصه ثم اغسله بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء
ليس مقصودا بالذات والمقصود بالذات ازالة النجاسة فيحصل بكل
ما يصلح لها وانما لا يزول الحدث بسايرالمايعات لكونه غير معقول في
الاصل وهو الماء بخلاف الحدث فان ازالته معقولة ولا يضران يلزمها
امر غير معقول وهو ان لا يحس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر
طبعا فيزول به كلما وجد كالخل شلا قالع يزول به الحدث لا الحدث
فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت اليه كما لتيمم فنا يا في الجواب
في فصل المناقشة **فصل العلة** قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا
في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم
وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر
هو الله وهو ظاهر دخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينها وبين المعرف
ثابت لان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلل كالملك الى الشراء
والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم
الى الاحصان فغلابة من الفرق بين العلة والعلامة وهل المؤثر وهي في الحقيقة
ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثرة والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء
كالشمس للضوء والنار للاحراق والنفس لبطلوا تعريف العلة بالمؤثر
فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم
فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا الناقة ذكرنا ان الحكم المصطلح هو
اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد

من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب
الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث
كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر
بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا
بين العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها
جعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكان النار علة للاحراق عندهم
بالذات بما خلق الله به الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب
القصاص اينما عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة
الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار
لا انها مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم بانه كلما وجد
ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار
فان المتولدات تخلق الله به عند اهل السنة والجماعة على ما مر في الكلام
الا ان يقال بالنسبة اليها فان الاحكام تضاف الى الاسباب في قضا
قاضا مبنيون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص
بالقتل وان كان في الحقيقة المعول بالجلة فعلى ظاهر الشرع الاحكام
مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على
سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا
للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث
على المجيء والمجيء باعث للشارع على شرع القصاص ميانه منفوس

وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب
على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب عليه
عندهم اى المشتمل على حكمة مقصودة شارع فى شرع الحكم هذا معنى التعليل
لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا
على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل لحكمة فان العلة لوجوب
القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتمال على الحكمة الا بهذا المعنى
من جلب نفع اى الى العباد او دفع ضرر اى عن العباد وهذا معنى
على ان افعال الله لا تعلله بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا
خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة
الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر
التعليل فقد انكر البعثة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة فى القرآن
ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه
ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع
فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه
انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد
واجيب عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه
لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح ولانه
بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاشكال اقول هذا الجواب غير مرضى

لانا

لانا لانم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا داعيا ولانم الترجيح من غير مرجح
لم لا يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة هكذا يسمى
مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر عنهم يسمى
مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال
القاضى الامام ابو زيد يدرج المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما المصلحة دنيوية
كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك
وشهود الشهر والحكم وجوب الصوم والصلوة والحكمة رياضة النفس
وقهرها او دنيوية وهى اما ضرورية وهى حفظ النفس والمال
والنسب والدين فالعقل مناسب لحفظ هذه الحكمة والمصلحة فى شرعية
القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المكراة والوصف
المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والنهب مثلا والزنا من
الكافر والاسكار واما محتاج اليها كالحاجة فى تزويج الصغيرة فالوصف المناسب
هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولى محتاجا الكفوء
وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها فى محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفوء
لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل تتحسين كرمة
العقاد ورات فانها مرت لتجاستها وعلو منصب الاولى فلا يحسن
تناولها والاقناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تامل يظهر خلافه كتجاسة الخمر
لبطلان بيعها فمن حيث انها نجاسة تناسب الاولال والبيع يعنى الاغراض

لكن مع النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا الاثبات بطلان الحكمة المجردة لا عبرة في كل فرد لحفائها وعدم انضباطها بل في الجنس مضافة الحكم الى وصف منضبط يدور معها اى يدور الوصف مع الحكمة او تغلب وجودها اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دايما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر وهو انما تحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يحقق الا ان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر صرب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر ليكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام المرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان البعض موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف صحيح وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا ما منع لان كل وصف صالح لهذا اى التعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعيه جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اى نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل يعني انه مظهر للحكم بصيغته لانه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته اى نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل الموجب للحكم في الفرع بسبب العلة ونحن انما نعلل

لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي رحمه الله لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف مفسدة وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم المفسدة وعدمها وعند لا بد مع ذلك اى مع ما قالا الشافعي رحمه الله ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عام هي عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسية وقد وجدنا هذا الحكم معقولا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط ان في بيع التفاضل في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدنا معللا في ربوا النسية فلتكن في ربوا الفضل ايضا لانه اخ مثله لان الربوا هو الفضل على العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كثير من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسية وبيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسية فشبهة الفضل قايمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر هلم جرا فان لم يثبت ان بعض التعليلات لم تتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لم نشرط في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا ان يثبت

كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كما يجب اعتبار الشارع جنس
الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه يجب ان هذا النص من النصوص
المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالقدرة على التسليم
عندنا فان الذهب والفضة خلقتا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا
حتى تجب الزكوة في الحلي والربا عنده وعارضا كالكيل والوزن
ليس بلازم جبلة للحظ الخسيس فانها قد يباعان وزنا وجزافا وصفاء
على ما يأتي واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انما
هي العرق وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار
وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام اراءت لو كان على ابيك دين
فاقضوا الذي عليه السلام اجزاء الحج عن الاب على اجزاء دين العباد عن الآدمي
والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة
وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بطلق موت المولى فلا يباع
كام الولد قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد
والعلة كونها مملوكا تعلق عتقها بطلق موت المولى وهذا حكم شرعي
وانما قال بطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت
في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر
ومنصوصة وغير منصوصة كما تاتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند ابي حنيفة رحمه يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة
الجنسية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الجنس لم يخلق

ثنا

والخلاف

والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عندنا
اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا
وانما يجوز التعليل للاعتبار اوليس بتعبد بيان لمة احكام الله تعالى
وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وقد
ان ينحصر الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة والعلة ليس الا
اثبات الحكم فان قيل العلة موجودة على التعليل فتوقفه عليها دورا قلنا
توقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا توقف على العلة
بل توقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل عند ورود النص وعلم
ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعده واستبعد
ابو حنيفة رحمه فيها ومنشأ توهمهم ان يحتمل ان يتفكر او تلا في استنباط العلة
ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت موجودة
من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا فلا يقصر
على موارد النص او مورد الاجماع يقصر الحكم اما توقف التعليل على
او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة
مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة رحمه وعلى الاكتفاء بالاخالة عند
ان الملائمة ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على موارد النص غير حاصل في صورة
اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم توجد
في صورة اخرى لا ندري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي رحمه

لما كان مجرد الاضافة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار
على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف منصوصا على مورد
النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا
خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف
القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان
قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة بل يمنع التعليل بالمتعدي
ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار بغلبة الظن بعلية الوصف القاصر
فانها مجردة وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي
المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل مدخلا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع
التعليل بالوصف المتعدي المؤثر هكذا ينبغي الا اذا كان الوصف القاصر
منصوصا عليه بالنص كقوله ثم حرمت الخمر لعينها فيثبت علية وكون العين
من عليه وصف آخر فان قيل تعليلكم بالتثنية متروك في المضروب تعليل
بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان حمل احدهما الى الحلي لا يدل
على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على المؤثر قلنا
معنى قولنا التثنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة
حلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل يتحاض الاموال
التجارية خلقة فيكونان من المال النامي وما سوا المال النامي في وجوب
الزكوة عرف شرعا فمعنى كون التثنية علة للزكوة ان التثنية من خواص
كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبرها في حكم

وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا التثنية **مسئلة** ولا يجوز التعليل
بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقولنا في الاخ انه
شخص يصح تكفيره باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كالابن المعم فان اراد بقوله
اذا ملكه لا يعتق لان هذا الوصف غير موجود في ابن المعم وان اراد
اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا
معلق فلا يصح بالنكاح كما لو قال لزينب التي اتزوجها طالق لا تمنع
وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع اختلافهم
في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا تقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب
قتل وله مال سعى ليدل كتابته وله وارث غير سيده فمقتول العلة
في الاصل حالة المستحق لكونه عبدا **مسئلة** لا يجوز التعليل بوصف
يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح تكفيره باعتاقه كما اذا ادى في بعض
البدل فعول اداه بعض البدل عوض مانع الثالث تعرف العلة بامور
اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كي لا يكون دولة وقوله تعالى حتى لا يكون
بينهم بتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى
لدلوك الشمس وقوله عليه السلام من اسلم وعنده اكثر من اربع نسوة
او ايماء بان يرتب الحكم على الوصف بالفاء في اتيها كان نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا او قوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة
طيبا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار
كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الواو في نحو زنى ماعز فرجم

او يرتب على المشتق نحو اكرم العالم او وقع جوابا نحو واقعت امرأتي
في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يبعد نحو
انها من الطوافين والحق ان هذا صريح او كلمة ان اذا وضعت بين الحكمين
كون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس
لامارة بالسوء وتظائره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام يعلل
او يكون تقديره لان والحذف غير الايجاز ونحوارات لو كان على ان
دين لحدث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما
نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس
والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان
يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فهم
الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما
اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص
القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع
القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله
وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما
الا ان يعفون فالعفو يكون على الساقط المفروض او بطريق العبارة
نحو صلى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه
المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه

المواضع عرضة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة يمكن
يمكن ان يكون العلة شيئا يشمل هذه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن
بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة
لان السياق ان كان علة مكلا وجدت حيث القطع نصا لا قياسا
وكذا في زنى ماعز ويجوز ان يستخرج ايضا النص يدل على ترتب الحكم على
القصة في واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون
هتك حرمة الصوم وايضا الفاء والاستثناء لا يدلان على العلية بهما
الاجماع كما جاء هم على ان الصغر علة لثبوت الولاية على المال وثالثها
الفاء للسببية وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية
والظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم
ويكفي لجنس البعيد منا بعد ان يكون اخص من كونه مقتضيا للمصلحة فان هذا
مرسل لاصل اتفاقا كذا هذه الاشارة الى كونه مقتضيا للمصلحة لكن كلما كان
الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك سيتلى قبوله ويكفي
لجنس البعيد منا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال
وهذا وافق سبيل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما
من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطواف
والعلتان وان اختلفا كلتاهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة
والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان
لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة

آخر او ردنها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركنها
بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان **فصل**
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه محمل لاختلاف اعداد
الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع
الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فاذا قال
لزيد علي أقلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد بكل
واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد
كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اراد منهم نعيم بن مسعود
او اعرابي آخر والناس الثاني ابو سفيان وعند البعض يثبت الاقل وهو الثلاثة
في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال كفلان علي دراهم يثبت
ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت
اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم
يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد منا ولها القوم لان العموم معنى
مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في
التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضه في الجمع بين الاختين
وطئيا بملك اليمين احلتهما آية وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على
حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما آية
وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء
كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فالحرم راجح كما بانى في

في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن مسعود رضه جعل قوله
تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة
حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود في حامل توفي
عنها زوجها فقال علي بعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما في سورة
البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود من شاء
باهلته ان سورة القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن الآية فقوله تعالى يتربصن يدل على ان عدة
المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله تعالى واولات
الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء كان توفي عنها زوجها
او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما بينا
الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي الخصوص
الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين والعدة لكن
عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي
تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو
شائع فيه اي التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص ويسمى
معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما مالم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع

فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى
اعتبر الضرورة فى الرخص وكما يقال طلل البيذق يحرم كفعل الحر والعلة
ان قليله يدعوا الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا فى الخلوة مع الاجانب
وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر القاذف
الداعى مقام المدعو اليه فى الخلوة مع الجماع فان نفسه اقامته الداعى الى الخلوة
مقام المدعو اليه وقد قال على رضى حد الشرب اذا شرب سكر
واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون فاذا اوجد الملزوم
يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت جريمة فالملزوم كالبينة
الشهادة والمؤثر كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب بالملزوم بشرط
شهادة الاصل وهى ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وعند البعض لمجرد كونه مخيلا اى يقع فى الخاطر ان هذا الوصف
علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اى الاوصاف التى
يعرف عليتها مجرد كونها مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالى
اى المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل
اجماعا وهو الذى اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه مقتضيا لمصلحة
فى اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالى رحمه وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد
الذى هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية
كلية كترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع جنس
القرب لهذا الوصف فى الجنس القرب لهذا الحكم اذا لم يعتبر الشرع

ابدا قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص فى اباحة
المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو ترس الكفار
بجمع من المسلمين ونحن نعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم
ولو رمينا الترس نخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة
الدين وحياة نفوس عامة المسلمين واجبة الى جواز الرمى الى الترس
ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهى صيانة الدين ونفوس المسلمين
برمى الترس قطعية لاطلاقه لحصول المصلحة فى رخص السفر فان السفر مظنة
المشقة ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فرخص بتقييد
الضرورة حالة ترس الكافر فى قتله مسلم لا يحل رمى الترس وبالقطعية
ما لا نعلم نسلطهم ان تركنا رمى الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة
كلية كما اذا كانت حامية فى سفينة وتلف السفينة فان طرحنا البعض
فى البحر يجاب قوم لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك
الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفى الترس لو تركنا الرمى يستولوا
كافة المسلمين مع الاسارى والمؤثر عندنا ان حسب اجماع
اعتبار نوعه او جنسه فى نوعه او جنسه اى نوع الوصف او جنسه فى نوع
الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر فى تحريمه هذا نظير
اعتبار النوع فى النوع وكقولهم ارات لو تعقب الحديث هذا الطراز
الخمس فى النوع فان الجنس وهو عدم دخول الشتى اعتبارا فى عدم
فساد الصوم وكجنس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة

بالصغر والنظر اعتبار النوع في الجنس والنوعه اعتبار في جنس الولا
لشوها في الحال على الشيب الصغره وكطهارة سور الهرة نظر لجنس
فان لجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفف وقد ترك بعض الاربعه
مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولا
ولجنس اعتبارا في جنسها فان جنسه الجر والولايه ثابته على الصغير
كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب بتقسم بالعقل الاول
واحد منها مركب من الاربعه واربعه منها مركبه من ثلاثه وستة
من اثنين ولا شك ان المركب من اربعه اقوى الجميع ثم المركب من ثلاثه
ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض الاصل الاربعه غريبا
والثلاثه ملائمه ثم لا بد من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه وسمى شهاده الاصل وهي اعم من الاربعه الاخيره
مطلقا اي شهاده الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن
اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او
في نوع الحكم فقد وجد لحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه لكن لا يلزم منه انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها
وبين اخيري الاربعه عموم وخصوص من وجه اي قد توجد شهاده الاصل
بدون واحد من اخيري الاربعه وقد يوجد واحد من اخيري الاربعه
بدون شهاده الاصل وقد توجد ان معا فالتعليل بها بدون الشهاده غير

مسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد
شهاده الاصل بدون العاشر لا يكون حجه عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم
ان التعليل بالولى الاربعه الاخيره لا يكون شهاده الاصل لما قلنا انها اعم فيكون
التعليل بكل منها قياسا اتفاقا والتعليل باخيري الاربعه اذا وجد مع شهاده
الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهاده الاصل عند البعض
قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف
في تسميته قياسا وشهاده الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم
من كل منها مطلقا وقد توجد بدون اخيري الاربعه لانها اعم من كل منها
من وجه فاذا وجدت بدون العاشر لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى
الوصف الذي يوجد في صوره توجد فيها نوع الحكم من غير تاثير غريبا والغريب
نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني
مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن
لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف او لا واما اعتبر العاشر لانه اي
القياس امر شرعي معرفه اي في القياس اعتبار الشرع وهو
ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل
المنقوله ليست الا مؤثره كقوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات
انه دم عرق انفجر ولا انفجار الدم من العرق وهو النجاسه مؤثر في وجوب
الطهاره وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في الجنس
وكقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت الحديث وغيرها من قوله الرسول عليه

والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا افتى مسح قليلين سنة كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثرا في الخف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيتين شاذة كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعل الصغر عذرا لولاية تخلف الكبارة وايضا قلنا صوم رمضان معين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره في الودائع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يحب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه بسبب هذا الرد سوى رد الوديعة فان رد ها مطلقا تصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي الفعل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لعدم فعلى رمضان تصرف الى رمضان لعدم فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلة في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاضرا لا تعليل وان كان حاضرا بان يحب عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي رددوها بالاجماع مثلا اما قال مثلا لانه يمكن ان يحب عدم علية الغير بالنص بعد ما حب تعليل بهذا النص فعلل كما جاءهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما ويتفع المناط وهو ان يعين عدم علة الغارق ليثبت عليه المشترك الغارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا رحمهم الله لم يرضوا بهذين فان على تقدير قبولها كون مرجعها الى النص او الى الاجماع او المناسبة وبالجملة دوران وشرط عندنا

فيه بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي في حال وجود الوصف وعدمه والحكم لا نظير له ان المرأة اذا قام الى الصلوة وهو سوفي لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دار مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه والحكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص عند ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان في النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا عند ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن حمل هذا الحكم على النص مجازا فعلم بهذا ان علة الحدث اذ لولاه لكان تكليف الحكم على النص صلاة وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحمل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معان معقول قلنا نعم في حقنا واما في حق العباد فانهم مسئولون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل انما يجب القصاص مع ان المعقول بينه بما جعله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط

والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يمنع اتفاقا وقد يمنع في العلة
ولا يشترط هنا ايضا اى لا يشترط الوجود عند الوجود للعلة لان المخلف
لمانع لا يقدح فيها اى في العلة عن ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك
الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة
لمانع لا يقدح في العلة اما عند القائل بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن
ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهو المخلف لا يقدح في العلية واما عند
من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع
فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان المخلف لمانع لا يقدح فيها ان
لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم
لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد
الا نادرا والنادر لا يعمل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في الوضوء
لانه مس المحدث بالنص لان ذكر الحدث في المخلف ذكر في الاصل ولان المعنى
اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام
الحاجة فاكتفى فيه اى في الماء بيمين في اجاب الوضوء بدلالة النص اى على
وجود الحدث واختار في النظم التصريح اى بوجود الحدث وهو قوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فصموا وايضا فيه ايماء
اى في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه
انما ورد بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس سنة
لكل صلوة هذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم

والتيمم

به الغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه
هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فاذكر ان
النص قايم في الحالين ولا حكم له مع انا حال وجود الوصف فانه لا يحل
القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف
وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة النص على عدم الحكم عند عدم الوصف
وكذا عند من يقول بمفهوم المخالفة لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا
تساوي المنطوق والمسكوت وقد ذكرنا ان القضاء لا يحل عند اشتغال
القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت ولم يوجد
شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قوله ان النص قايم في الحالين ولا حكم له لا يجوز التعليل لاثبات
العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لا يجوز بالقياس احداث
تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم الثناء
بالنص وهو نهى عن الربوا والربوا جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس
شيئا هو علة لحرمة الثناء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن
فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي سمى النبي عليه السلام عن الربوا والربوا
والربية الشك والمراد بالريبة ههنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة
فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسية لان النقد مزية على النسية
وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص كما ان القصاص في القتل
بالمثقل عندنا اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد الاشكال

وصفها بالجواز لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام
ولاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط
وكونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته
كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم
لان صفة نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فصح
كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي رح فان له
اي الاشتراط التقابض عنده اثر في رده اصلا وهو الصرف وبجوازه بدونه
اصلا اي بجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالاصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي رح وان كان اثر الشرط فانه يوجد له
اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع
سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا قالوا انما قلت هذا لانك نقلت
هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام ولم ادر مراده فان اراد انه
لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اقراب به وانما انكرنا
هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشرع اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس
وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى
لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تعصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح
القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة ان
علة الشيء اعم ما يصح التعليل لكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى الحكم بعلية لكن ربما

اليعني لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان
ذلك قلما لا يكون معلولا بالمرسل وهذا سهو المخالف فيه القياس
جلي وخفي فالخفي سمي بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس
خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق
على غير القياس الخفي اعم كما ذكر في المتن كمن الغالب في كتب اصحابنا انه
اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي
الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تجرؤا
في تقريره وعدوه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي
وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو مجمل عندنا لان
ثبوته بالدليل الذي مجمل اجماعا مصرح وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر
بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا بهذه السمة فلا
مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فط ايضا لانا نعني
بالدليل من الادلة المعمول عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان
اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة
وبقاء الصوم في النسيان وامابالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة
كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكر والد اي للقياس الخفي
قسمين الاول ما قوي اثره اي تأثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده
اي اذا نظر اليه بادي النظر يرى صحيحا ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه
فاسد والقياس اي القياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده

وفي صحة فاول وذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان
وسوء وي اثره راجح على القسم الاول من القياس وسوء ضعف اثره
واعلم انما اذا وكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا وكرنا الاستحسان
نريد به القياس الخفي فلا تنسى هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور
وثانيهما هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وسوء ظهر فساده
وحي صحة راجح على القسم الثاني من الاستحسان وسوء ظهر صحة وخفي فساده
فالاول وسوان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسور سباع الطير فانه يجوز قياسا على سور سباع البهائم
طاهر استحسانا لانها يشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وسوان يقع
القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة
التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه به يحصل الركوع مقام السجود في قوله
وقررناها لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع
كسجود الصلوة فحكمنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود مقصود
هناوانما الغرض ما يصير به خاضعا مخالفا للمتكبرين واعلم انهم جعلوا هذه
المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا
بالاستحسان ولا اورى خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان
فلهذا اوردت مثالا اخر وهو قوله وكما اختلفا في ذراع المسلم
فني القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف
وفي الاستحسان لانهما اختلفا في اصل المبيع بل في وصف وذا لا يوجب

التحالف فكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف
انما يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع
المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما
اختلفا في المستحق بعقد السلم فتوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي
يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا فيما اختلفا فيه اذا هما اختلفا في اصل المبيع كل وصف
لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة
في الثوب كخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف
لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا
هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين
القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت
الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي سهم كل الى ضعيف الاثر وقوته
وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس
ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلاث الاخر
فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره
واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا
اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه
الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة والى صحح الظاهر والباطن فاسدها
وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس والاول من القياس يرجح على كل

وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر
والباطن يرجح عليها اي على قياس صحيح الظاهر وفاسد الباطن
وعكسه وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
بقي الاخيران اي من الاستحسان وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وعكسه
فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع تأمل
فساده بادنى النظر لكن اذا تؤمل من صحته اقوى مما كان على العكس
اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي
صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس
ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر
فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس
وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن من القياس فلاشك ان ما ظرف فساده بادنى النظر
لكن اذا تؤمل من صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا
او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان وقع
التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح
الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين واقلنا
ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة
والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة

لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا
من الاوصاف علة لحكم معين انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا وكلما
وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم بكذا وجد ذلك الوصف
باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فتوجد الحكم فان كان القياس
هذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن
ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم توجد
هذا الوصف في الفرع او لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض
وهذا مما على الشارع فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع
وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس
قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر
والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر
صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكرناه من حيث القوة والضعف
فعند التحقق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخ اما ان يكون صحيح الظاهر
او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخ من انه اذا تؤمل حق التأمل
تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي
الاثر وضعيفه لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن القياس الخفي
تقدمي لا المستحسن بغيره نظيره وان في الاختلاف قبل قبض المبيع المبيع
على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليها قياسا خفيا لان البائع
ينكر تسليم المبيع اي انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما ثمن

في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان ذلك
ظاهرا لم يذكره في المتن فتعدى الى الوارثين اي اذا حلف وارث البائع
والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع يحلف الوارثان والى الاجارة
اي اذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
تحالفا واما بعد القبض فبنوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الورث والى حال هلاك السلعة
والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما ياتي بعض الناس زعموا
ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك على ما ياتي في تخصيص
العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل**
في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه
النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق
اي بالجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض
كخروج النخامة علة للانتقاض فنقض بالقليل فنمنع خروج فيه وكذا
ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدلان البدل
في ملك شخص واحد فنقض بالمدبر اي ان كان ملك بدل المغصوب علة
لملك المغصوب فمنعي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم يتخلف لان المدبر
غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فنمنع ملك بدله اي ملك
بدل المغصوب بان يبيع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فالبدل ليس بدل
العين بل بدل اليد العادية فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد

العادية والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة
علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى
المنصوص نحو مسح الخف فانه مسنون فنقض الكف فنقول بالاستيعاب
مسح في الاستيعاب المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول
ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا مسنون في المسح الشيئ
لانه لو كان التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم
ويفيد في الاستيعاب الثالث قالوا سوالدفع بالحكم وهو ان يمنع
تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج النجاسة
علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الا
لاحياء الميتة لا يبقى في عصمة المال كما في المخمصة فيضمن اهل المسافر فنقض
بالمستأنسة والمدبر وما لا يتغير فاجاب في الاولين بالمنع لكن هذا
تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف
ينافي العصمة في مال الباغي بل انما ثبت للبغي اورد الامام فخر الاسلام
للدفع بالحكم ثلاثة اسئلة احدها خروج النخامة علة للانتقاض فنقض
ان خروج النخامة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك
بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام
في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فانقول بهذا الجواب
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل
الاتلاف لاحياء الميتة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير

لاحياء المبيح بحب الضمان فيخص بجمل المسائل فنوقض بمال الباغي ان العاد
اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المبيح لاحب الضمان فسلم
ان حل الاتلاف لاحياء المبيح ينافي العصمة فاجاب بانا لانسلم ان حل
الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تسقط بحل الاتلاف
بل بالبغي فانقول الظاهر ان حكم المدعى في جمل المسائل وجوب الضمان
او بقاء العصمة فلم لا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل
هذا السؤال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال
المسلمين العصمة وهي لا ترفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو جمل
المسائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقدمت بالقياس
على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في جمل المسائل
بحب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال
الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف
بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة
في صورة النقض شيء اخر وهذا معنى قوله والضابط المرجع من هذه الصورة
ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرفع الا بالعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع
الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كالعصمة في المخمصة
فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع هو البغي لا غير فهذا
بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء اخر ويمكن ان يكيف في ان يصير
هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف

العصمة فعدم الحكم ثابت في جمل المسائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال
الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان
الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف
العصمة غير ثابت فيه لان العصمة لم تنف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما
انتفت للبغي هذا غاية الكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة
لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المبيح ليس علة
لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة
فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفادات في الامثلة الثلاث اورد مثالا
اخر سمى المتن فقال وانما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة عند لوجوب الوضوء فيحتج في غير السبيلين فنوقض
بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمتنع عدم وجوب الوضوء
فيه لكن التيمم تخلف عنه معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء
بل الوضوء واجب لكن التيمم تخلف عنه الرابع الدفع بالعرض نحو خارج نجس
نوقض بالاستحاضة فتقول العرض التسوية بين السبيلين وعدم مخافة عدم الماء
لكن اذا استمر يصير عفوا كذا ابتداء ثم اعلم انه ان تعذر الدفع اي دفع
النقض بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فعدم العلة
وان وجد المانع فلا كن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن
تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم

لعدم ما هو العلة خصصه فجعل عدم المانع جزء العلة او شرطها لهم في جواز
التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام والثابت بالاستحسانات
عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس
ولان المخالف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية
وذكروا ان حمله ما يوجب عدم الحكم خصه المسطور في كتابنا انه ذكر العامين
تخصيص العلة ان الموانع قد لم يكن عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي في
مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكسح الحجر او من تمامها كما
اذا حال شيء فلم يصب السهم وكسح بالاعلة او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب
فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد افراج السهم
والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا افرج واندمل صار
طبعا له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاول بل في الاخر لان
ان يوجد العلة وتختلف الحكم لمانع فالمانع يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي
الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلم يوجد فيهما وفي الثلث الاخر
العلة موجودة والحكم يختلف لمانع فخصص العلة مصور على الثلاث الاخر
فلهذا لم يعل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة
والفرق بين الخيارين ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار
داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت
بالضرورة فدخوله على الحكم سهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب
يوجب الدخول على السبب والحكم واذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا

واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو
الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار
العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية
لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعد اللزوم على تقدير العيب فهي
خيار العيب يمكن المشتري من رد البعض لانه تفرق الصفقة وهو بعد العلم
جائز وفي خيار الرؤية لا يمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز واعلم
ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيخص بما ورد القياس به دليل آخر
لا يكون مخصصا لانه ليس بصالح ولان العلة في القياس يلزم من وجوده
وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع
من غير تقدم عدم المانع مع ان التقييد واجب فعلم ان عدم المانع
حاصل عند وجود العلة فهو امارتها او شرطها اي عدم المانع امارة
العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلم عدمها فلا يكون لزاما
وصف كان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالفاتح
النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه
فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما يثبت
ما ثبوته شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وماهية فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا
وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده
بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا وهو فاسد لانه عصب منصب التعليل وهذا نزاع
جدلي ولانه اذا اثبت عليه المشترك لا يبقى الفارق لكن ان اثبت في الفرع

المعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض
بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة
والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال المخصوص منها كاحتمال المجاز
في الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد الكل والجمع
وايضا جواب عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان
العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا
اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لانه ناش عن دليل لا غير ما شرع فان قيل احتمال
المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص
فيكون العام راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلت لما كان العام موضوعا
للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز
لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى حقيقي ولفظ آخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى
الحقيقي فلا يترجح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة
له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث
شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحو فهي
حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير
داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو
الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص
الذي يكون موصولا وقليل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض العام والخاص

والخاص فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما
ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة
والا يلزم الترجيح من غير مرجح عند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا نسخ الخاص
عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان
متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي يتناوله العام
والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط
حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام
الذي خص منه البعض **فصل** قصر العام على بعض ما يتناوله
لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون
تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو
اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب
قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض
التقادير نحو ان طلق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على
بعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو
اما العقل الضمير يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله
مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا
القبيل واما الحس نحو اوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا تاكل

ما نصره وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فيبقى
ان يورد على سبيل الممانعة حتى تقبل هذا التعليم منع في المناظرات وسوان
كل كلام كون في نفسه صحيحا اي يكون له صحة منا لعلة المؤثرة فاذا
اورد على سبيل الفرق لمنع بجدل توجيه يجب ان يورد على سبيل المنع
لا على سبيل الفرق فلا حكم لجدلي من رده كقول الشافعي رحمه الله في الرجل
يتصرف مثل حق المرهن فرد كالبيع فان فلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ
لا القبض لمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورد على هذا الوجه وسوان حكم الاصل
ان كان هو البطلان فلازم الاصل منابع الراهن فان اراد ان الحكم
فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان
التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف فهو في الفرع ان ادعيتم البطلان
لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعتم التوقف لا نمكن لان الفسخ لا يحتمل
وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ
او لا قدرة على المثل اي في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب
مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما لا يتبلبله بجدلي
فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة
ان حكم الاصل هو الخطأ شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمة الولاة
فيه المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب
لما قلنا توجب خلفه وهو المال وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي عزاحمة
المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة نفي الماني نفس الحجة

لا حمال

لاحتمال ان كون ممكنا بالاصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال
ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد وانما في وجودها
في الاصل او في الفرع كما مر وانما في شروط الاصل او في انتفاء الموانع كما سيجيء
ومنه المعارضة اعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة
او يسلم كون الدليل على ما قاله ويسمى معارضة ويجري في الحكم
وفي علته والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني في المقدمة فنقوله واعلم
ان المعترض بهذا القسم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا يسلم المعاني
واذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا
ذكر المستدل سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت للاصلح دليلا لانه طرد
مجرد ومن صار الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول
ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي
ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول
هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني
يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي
الوصف الفلاني فللمعترض ان لا يناقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا
الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم
فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة يسمى علة وهي معارضة
فيما ناقضه وان دل على نقيض الحكم بعينه فنقل كقوله صوم رمضان صوم فرض
فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء وصوم فرض فيستغني عن التعيين بعينه

كالقضاء

لكن هذا بين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعين الصوم
في رمضان بعض قبل الشروع بتعين الله تعالى وفي القضاء ايما تعين
بالشروع بعض العيد وكقوله مسح الراس ركن فتعين سنة كغسل الوجه
فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله
وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك
الحكم يسمى علة كقوله في صلوة النفل عبادة لا تمضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان لا يجب
النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة يجب بالشروع لا بد ان
المضي فيها اذا افسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة لا يجب المضي فيها
لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه
لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر
والشروع في هذا الحكم وهو قوله عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع
والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى بحكم اخر وفي القلب جاز نقيض
حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس بمقصود
وهو اثبات الحكم الاخر وهو في القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم محل
وهو الاستواء لان الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد
ايهما واثبات الحكم المبين اولى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء
الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه

ولانه مخالف في الصورتين فعلى الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع
بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل
وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت عين حكم المعلل بعينه او يثبت حكما
يلزم ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن سنة كالغسل
فيقول مسح فلا يسن سنة كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة
من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظر الوجه الاول وكقولنا
في صغيرة للاب لها صغيرة فيكون لها اب فعال صغيرة فللاب ولاية
عليها بولاية الاخوة كالمال ولم يف مطلق الولاية بل ولاية بعينها
لكن اذا انتفت عين سائرها بالاجماع اي لعدم العامل بالفصل
فان كل من نفى الاجبار بولاية الاخوة نفى الاجبار بولاية الامومة
ونحوها فهذا الطرف الوجه الثاني من المعارضة وكالنفي بطريق الثالث نفي الهما
بولاية زوجها فكفء وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا
لانه صاحب فراش صحيح بمثال الثاني صاحب فراش فاسد فيسقط
النسب لكن تزوج بعد سنة مولدت فالمعارض وان اثبت حكما
اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته نفي الحكم
نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب
فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا والحاكم
فمنها ما له معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وفي القلب
ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا

جلد معلولا والحكم عليه بخلاف نفس جلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كما ليس
لان جلد المائة عليه حد البكر والرجم عليه حد الثيب فاذا اوجب في البكر
غاية وجب في الثيب غاية ايضا فان السوط كلما كان اكمل فانجاعليها
كون الخمس فراوما كون اغلظ فاذا وجب في البكر مائة يجب في الثيب اكثر
من ذلك وليس هذا الا الرجم فان السرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم
والقراءة تكررت فرضا في الاولين فكانت فرضا في الاخرين كالركوع
والسجود فعول المصلون اما جلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل
جلد البكر علة لرجم الثيب فعول لانه ما ابل رجم الثيب علة لجلد البكر
واما تكرار الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه تكرر فرضا في الاخرين
والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا الطلب ان لا يذكر على سبيل
التعليل بل يستدل بوجود احدهما على الوجود الاخر اذ ثبت المساواة
بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم
بالشروع نظرا وخلافا خلاف الشافعي رحمه فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال على ان لزوم المنذور على نحو
ما شرع لبقوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعايته
بسبب القربة وهو النذر فلان يجب رعايته ما هو القربة اولى ونحو الثيب
الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه فقالوا انما يولى على البكر انما
لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت لحاجة النفس والمال في البكر
والثيب فيهما سواء اي لا نسلم ان الولاية في المال عند ملوكة النفس

بل نقول كلما شرعا للحاجة فكونان متساويين فاذا ثبت احدهما
ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير مابينه المستدل
الاولين على ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكافر والقراءة في السفع الاخير
فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي مسئلة
الثيب الصغيرة المخلص عن القلب والا يمكن لنا معهما هذا في مسئلة الرجم
والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في نفسهما
لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر
واما في مسئلة القراءة فلان السفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة
لان قراءة السورة ساقطة في السفع الثاني واصالحهما ساقطة فنقول
على ما ذكروا الاشارة الى هذا وضا خالصة فان اقام الدليل على علية
ما جعله المعلل معللا وان اقام على علية شيء آخر فان كانت قاصرة
لا تعمل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يجيء رضا بالتقة
الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في
لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يعلل بعلل شتى وان تعدت
الى مختلف فيه عمل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت
احدهما انتفى الاخر لا عند انتفائها، لا يلزم لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر

فصل في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة اما علة مؤثرة
وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة

عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وسمي علة طردية نفي هذا القصد
تذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربع
الاول القول بموجب العلة وهو التزام بالمعلل مع بقاء الخلاف وهو
يحمي المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع
الخلاف ولا يمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن
في الوضوء فيسن مسله كغسل الوجه فنقول مسح عندنا لا نسلم ان الفرض
البعض لقوله تعالى برؤوسكم وهو اربع او اقل فالاستيعاب سلمت
وزيادة وان غيره وقال يسن تكراره بمسح ذلك في الاصل بل المسنون
في الركن الكمل كما في اركان الصلوة بالاحاديث لكن الغسل لما استوعب
المحل لا يمكن الكمل الا بالتكرار وهنا المحل يمسح اي في مسح الراس
المحل وهو الراس يمسح يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما
يصير عسرا فيلزم تغير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب
العلة وعلى تقدير التغير ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم باثلث جعله
اسم الفرض فممنوع فانه لان الاستيعاب ثلث وزيادة وان اردتم
بالثلث التكرار ثلاث مرات نمنع هذا في الاصل اي لانم ان الركن هو هذا
بل الركن يوجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان اراد
بالثلث جعله علة اسم الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير
التغير وهو ان يراد بالثلث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقولهم صوم
رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية فنسلم بموجب لكن الاطلاق تعين وكقوله

الفرض لا يدخل في النفل لان النفل لا يدخل تحت المفروض قلنا نعم
لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف
اي منع وجود الوصف الذي يدعي المعلل علته في الفرع كقوله في مسئلة
الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كالزنا فانا لا
نسلمها بالجماع بل هي متعلقة بالنظر وكقوله في بيع الغائب بالتفاخين انه
بيع مجهول بمجهول بجازفة فيحرم كالمعجوز بالعجز فنقول ان اراد بالمجازفة
بالوصف او بالذات يجب الاجزاء فهي جائزة بجواز بالجديد بالرد
هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف ويجوز عند تفاوت الاجزاء
هذا دليل على جواز المجازفة بالذات يجب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة
يجب المعيار يخص بابه خارجه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله
وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان اوجب حرمة منتهى بالسواد
لانم امكانها في الفرع وان اوجبها غير متناهية لانم في الصبر فقوله كما في هذه
المسئلة اشارة الى مسئلة مع التفاخين فالممانعة في الحكم ان المجمع
سوى الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله لانم امكانها في الفرع
اشارة الى هذا او المنع بثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور
في الاصل وقوله لانم في العجز اشارة الى هذا وكقوله في صوم رمضان
فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلانم في الاصل
او قبله فلانسلم في الفرع اي ان اوجبتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية
بعد صيرورته متعينا فلانم هذا في القضاء وان اوجبتم ان الصوم لا يصح

الا بتعيين الله قبل صيرورته متعينا فلا نم جزا في المتنازع بتعيين الشارع
فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعين الله قبل صيرورته متعينا
لانه عندكم يكون صحة صوم رمضان بمجموعه وجزايطه واما في صلاح الوصف
للحكم فان الظرف عندنا كافر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقولك في الخمر
يحرم على احد لعدم البعضية كابن اللبن فلا نم فلا نم ان العلة في الاصل هذا
اي لانم ان علة عدم عتق ابن اللبن هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب
عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انا نمنع ابن اللبن لعدم العلة
المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس
بمال كالحد فلا نم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل
بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم ملك العلة لا يوجب عدم الحكم
فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد عبر عنه
وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة
اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فزعما
بتغيير الكلام ويجعل علة مؤثرة فح يندفع المناقضة كما سياتي في المناقضة
في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها
او لا يندفع بسبب الكلام كعلته لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعندنا ان معي بانت
في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة
لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي له وان ابى

تفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولا بقاء النكاح
مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال
وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عندنا معي بع فجعل الردة علة
لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا بتين في الحال سواء
قبل الدخول او بعده ثم في المس بعد الدليل على ان عقيله مقرون بفساد الوضع
بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنكاح والردة لا يصلح عفوا وكقوله
اوائح باطلاق الله تعالى عن الفرض هكذا مسه الفعل فان بعض العلماء جعلوا
المطلق على المقيد فاذا هذا فعل المقيد على المطلق وسوط وكقوله المطعوم شيء
ذو خطر مشترط للملك شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط
له الشهود بمال ما كان لحاجة الله اكثر جعله الله اوسع الرابع المناقضة
وهي بمعنى اهل الظرد الى المؤثر كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان
في الله مستعض تطهير الجنب فنضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم
بخلاف تطهير الجنب فنقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان الحكم
حكمه اي حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء
كالزيل الحقيقة وهي غير مقبولة الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي
اختاره في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهير الجنب بالماء مقبول
بخلاف التراب فلا يحتاج الى البدل في ذلك اي في التطهر فيحصل الطهارة
سواء نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء
قربة والصلوة يستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط

الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح فلحق بالغسل تيسيرا

جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج

الى السنة لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى السنة

كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل وخفيف الرأس كانت سببا

الغسل لكن الحرج اقتضى على المسح فكون ملحقا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الغسل

فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول بهذا الاشكال على قوله كل تطهير

بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف

في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اي

لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان

الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية

من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا

للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون

غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب السنة واعلم ان الامام فخر الاسلام

وصف ذكر ان تعسر محل الغسل من الطهارة الى الحدث غير معقول وقوله في التقويم فهي

غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا صح قياس

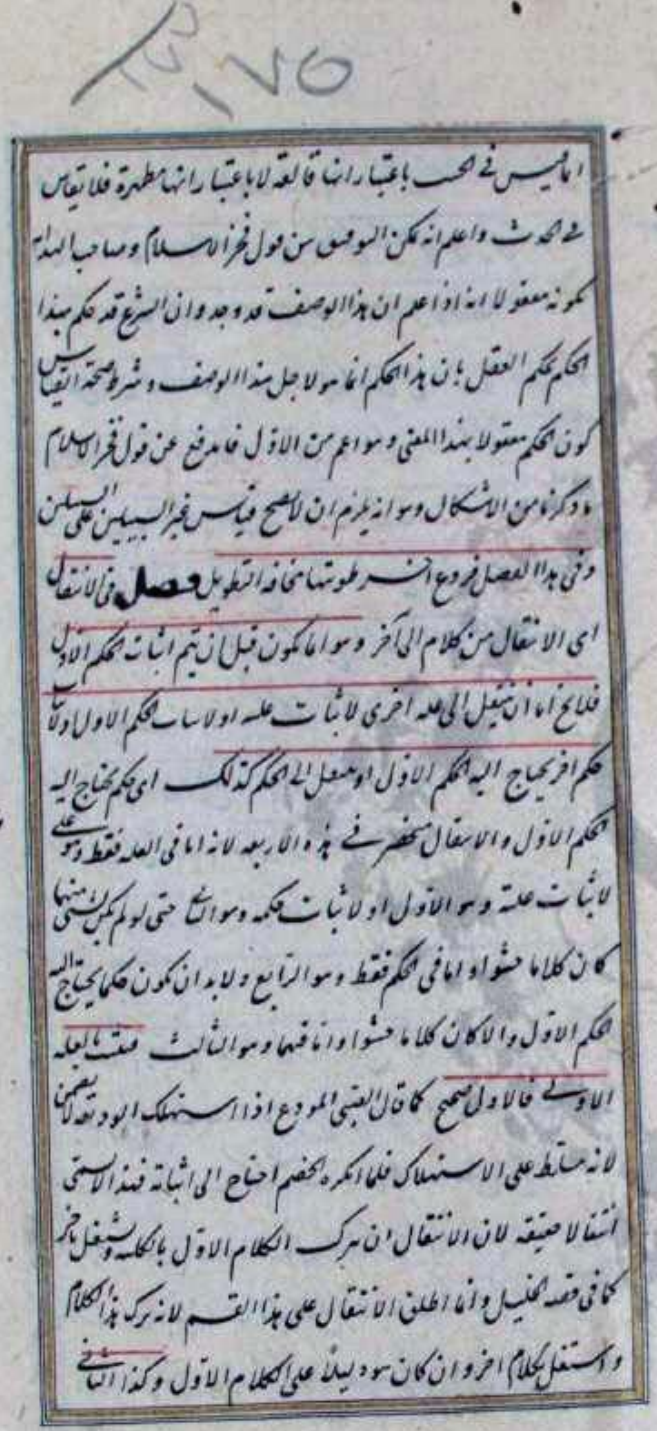
غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤونة خروج

النجاسة هي زوال الطهارة ام معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال

لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس

سائر الملوثات على المني في تطهير النجاسة كما قيس في تطهير الخبث وجوابه

نحدث



اما ليس في الحدث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس

على الحدث واعلم انه يمكن الوصول من قول فخر الاسلام وصاحب الهداية

كونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا

الحكم حكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس

كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام

ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

وفي هذا الفصل فروع اخر طوينا ها مخافة التطويل **فصل** في الانتقال

اي الانتقال من كلام الى آخر وهو اما ان يكون قبل ان يتم اثبات حكم الاول

فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علة او لاساس الحكم الاول او لا

حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول او معلل الى الحكم كذلك اي حكم يحتاج اليه

الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على

قسمين لاثبات علة وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن السني منهما

كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه

الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما قسمها وهو الثالث فمثاله في العلة

الاولى فالاول صحيح كما قال الشيخ الموفق اذا استهلك الولد ثم خرج بعضه

لانه مستند على الاستهلاك فلما اكتفى بخروج اكثره احتاج الى اثباته فهذا الانتقال

انتقال حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر

كما في قصة الخليل واما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام

واشتغل بكلام اخر وان كان سوقه لبيان الكلام الاول وكذا الثاني

عند البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان الله تعالى يأتي
من المشرق والعرض اثبات الحكم فلا يأتي بأي دليل كان لعدم
لانه لما لم تثبت الحكم بالعلة الاولى بعد العطاء على عرف النظار والمقصد
بالخليل فان الحجة الاولى وهي قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت تامة
والبعض عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي اميت فالخليل لما حاول الا
والتلبيس على القوم انتقل الى العلة التي لا يكون لها اشتباه اصلا وان
كون الكتابة عقد تحمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف اي اعتق المكاتب
بنية الكفارة يجوز الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا
بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة
فان حل عندي لا يمنع هذا العقد بل تقصان الرق اي تقصان الرق يمنع
الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينقص فيثبت هذا اي عدم نقصان
الرق بعلة اخرى كما يقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق
وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو بطريق الرابع كما تقول احتمال الفسخ دليل على ان
الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها تكون
تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء اخر وان انتقل الى حكم لا حاجة له
او الى علة لاثبات حكم كذلك هو ضابط **فصل** في الحجج الفاسدة
الاستصحاب حجة عندنا في رفع في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع
الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرائع بالاصحاب
ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث

واذا عهد ان كان ملكا للمدعي فانه حجة عندنا ان الدليل الموجب
لا يدل على البقاء وبذا ظهر ان الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس
بالاستصحاب بل لانه لا يسع سريعه وهي حيوه فقد مر جوابه في البيع والحيوة
والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور ما ينقض فيكون
البقاء للدليل وكلامنا فعالا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده
لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم
الارث من باب الدفع فصلح به والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة
الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما
ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي
فيصح الصلح ويجب الله على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا اكره
المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوعة بها ثابت بالاستصحاب
فلا يكون حجة على المشتري فيجب الله على الشفيع على ملك المشفوع بها
لا عكس واذا قال العبد اذا لم يدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه
دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان الاصل مسك بالاصل وهو
ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها
اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكره في شهادة ان الحي انما لم
في دفع الضمان الطرفة والماء فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع
انه لا علة واصح كقول محمد رحمه الله النصب انه غير مضمون لانه لم يغصب
الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رحمه ان غسل المرفق

ليس بمفرض لان من القائلين بانه خل وما لا يدخل فلا يدخل مالك فان
يا اجهل محض لانه لم يعلم ان منشأه من اي القسمين **فصل** المعارضة
والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد
في زمان واحد فان تساويا قوة او لم يكون احدهما اقوى كما يوصف مع
تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير
تابع لا يسمى ترجيحا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام
زن وارجح والمراد التفضل القليل لبلا يلزم الربوا في قفيز بقفيزين
فيجعل ذلك عفوا للقلة في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى
وترك الاخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف
موتابع وما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا فالقوة
اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر
بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف
موتابع كان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه
عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل
بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث فالتي حكمه بيناه موصولة واذا
قوة فالمعارضة يختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فينزل عنهما وان كان
العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد المعارضة
فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب
والسنة السنة تحمل وذلك على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه

لانه دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة
لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع
مقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما
سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا
التعارض لكن في الواقع لا تعارض فصورة المحل وذلك الاشارة يرجع
الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما
عدم ما يقتضيه الاخر فان علم التاريخ . جواب شرط محذوف اي يكون
المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي دفع المعارضة ويجمع بينهما ان امكن
ويسمى عملا بالشبهين فان تعسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة
ومنها الى القياس واحوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير
الاصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الاثار روي عن ابي عمر
انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض
الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة تبقى الحكم على ما كان وهو
ان الماء ما كان طاهرا فيكون طاهرا ولا ينزل الحدث لوقوع الشك
في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب
والسنة اما بين اية او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة
والمخلص اما من قبيل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع
الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على مقادير الحكم كقوله عليه
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي هو

صح لغو

ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى كسب
القلب اي السهو بدليل اقترانه اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية عقد
اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد
والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله يا ايها
الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية مايخلو عن الفائدة وقد جاء
اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس وغيره والآية
تقتضي سقوط الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى يقتضي
المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة
في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن
فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس او هو مايخلو عن الفائدة كقوله تعالى
لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاعرضوا فوجب عدم المؤاخذة
فوقع التعارض بحمليهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة
بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال
كفارته والشافعي رح يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الآخرة
اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآخرة
الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد
في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل ان في

العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو ضد اللغو
المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا
لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى
على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى
هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها
على الدنيوية وانا على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فنحمل في كل موضع
على ما يليق به ونحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية
او الاخروية والقول لا تعارض في معنى اللغو في الصورتين واحد وهو عدم
الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم باللغوس والمؤاخذة
في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة
واللغو وقال الآثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة
في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو
في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب
واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول
الخالي عن الفائدة الذي يقع الديار بلا قصد على اليمين الفاجرة بل اللائق
ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء
والمؤاخذة فضوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى
الكفارة الستارة اي الآثم هي حاصل المنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية

دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المعقدة وهي ساكرة عن العوسس فادفع المعارض وحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تقارب المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد ويطهرن بالتخفيف حالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب حرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل واما نحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاصبح الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان بكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كقصص احد هما محرم والاخر مبيح فحمل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد للابقاء ثم المحرم نسخه ولو حملنا على العكس بكون النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون المحرمة بعدها نسخا وبيانه ان لام ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه اما كان ناسخا لها ان ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك

البيع لما عرفت من تعريف النسخ وكمن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه بان النظر هو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود المحرم او مبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب لم لا يجوز انه اذا ورد المحرم بعد عصر الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع لم اذا ورد المبيح بعد ذلك المحرم فيلزم هنا نسخان واما على العكس فلا يلزم الا نسخ واحد فانه يقع الايراد بهذا النوع فتقرر الدليل بهذا الطريق او نقول عنينا بكون النسخ بهذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام بدا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شئ من الزمان واما بعد اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم واما كان كذلك لاختلاف الشرايع في ذلك الزمان ووقوع المحرمات في التوراة فلم يسق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به مالم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشئ الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالنفس ونحوه فتحريمه اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند

راسا يقع على المتعارف وامالكون بعض الافراد ناقصا فيكون للفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لايقع على المكاتب ويسمى مشككا او
زايدا عطف على قوله ناقصا كالفاكه لايقع على العنب فهي غير المستقل اي
فيما اذا كان الشئ الموجب لقصر العام غير مستقل هواى العام حقيقة في
الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وهواي العام
حجة بلا شبهة فيه اى في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان
مجهولا عقلا وفي المستقل كلاما اوغيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى
هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما اوغيره مجازاى لفظ العام مجاز في
الباقي بطريق اسم الكل على البعض من حيث القصراى من حيث انه مقصور
على الباقي حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي
يكون حقيقة فيه على ما بقي في فصل المجاز انشاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة
ولم يفرقوا بين كونه بالكلام اوغيره فان العلماء قالوا كل عام تخصص مستقل
فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او
غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه
في حكم الاستثناء لكنه حذف لاستثناء معتمد على العقل على انه مفروغ عنه
حتى لا تقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة وانتم سكارى
دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم
ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه
شبهة كالخطابات الواردة بالفرايض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها

كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان
كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند
الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستثنى من حيث خص من
قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك
او مجهولا كالزبوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه ان
كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ تبين انه
لم يدخل اي التخصيص بين ان المخصوص لم يدخل تحت العام
كالاستثناء فانه تبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء
ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم
وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل
في النصوص التعليل ولا يدرى كم مخرج بالتعليل فيبقى مجهولا وعند البعض
ان كان معلوما بقي فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه
تبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه
غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا
التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء
والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة وعند البعض ان
كان معلوما كما ذكرنا آنفا ان العام بقي فيما وراء المخصوص كما كان وان
كان مجهولا اسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان
المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ويتعلق بصدر

بعض العلماء على الاباحة فان اراد وا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته
في الازل فهذا غير معلوم وان اراد وعدم العقاب على الانتفاع
فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان اراد وان الله تعالى حكم بحظره فغير
معلوم وان اراد وا العقاب على الانتفاع فحط لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري
على الوقف فيسع الوقف تارة بعدم الحكم وهذا ضابط لانه اما عدم من الله
عن الانتفاع به او ليس بهم والاول خطر واش في اباحة والا فرفع عن
المقتضيين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع
فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء
لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم تسميته كلاما
ان السني الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم
الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف
تارة وبعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه خطر او اباحة
اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فبط لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما
بالمنع او بعدمه واما انه لا يعلم ان الحكم خطر او اباحة فحق وحق عندنا ايضا
ان الحكم عند الله تعالى خطر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه
فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة
وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك
وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايتها ولقوله عليه السلام

ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام على الحلال اما اذا كان
احدهما منسيا والاخر ناسيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات
وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى كما مضى
في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهان ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف
بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي فنظر في ذلك النفي
فان علم انه بدليل يكون كالاثبات وان علم انه بناء على العدم
الاصلي فالاثبات اولى كما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو
حلال مع ما روي انه محرم نافه فانه اتى على انه لم يكن في الحل الا صلي
والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا وكلاهما سواء فرجح بالراوي وروي
انه محرم عبد الله ابن عباس رضي الله عنه ولا يعده يزيد بن الاصم ونحوه. هذا
نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم حائز عندنا لما روي
انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وامسك لحمه لما روي انه تزوج
وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الا صلي فالخلاف فيه انه كان
في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام
انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام
ان الاحرام سفر الى الحل فالاول نافه والثاني مثبت لكن الاحرام
حالة مخصوصة مدركة عيانا فكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو
ابن عباس رضي الله عنه كما اعتقت بريرة وزوجها حر مست واعتقت زوجها
عبد نافه وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير

النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي روجها حران اعتقت
مسلما خيار العتق عندنا خلافا لمالك في قوله انما اعتقت بريرة
وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد والاول مشت والثاني
ضعيف لان معناه ان رقته لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل تقاء
على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته عالما بها
وان كان نفيا لكنه مما يحصل المعرفة بالدليل فسال فان بين وجه الدليل
كان كالاثبات وان لم يبين فالمسالة على هذا نظير النفي الذي
يحصل معرفته بالدليل ويحتمل خيار على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك
بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل الاواني بالماء السماء او بالماء الجاري
وملاه باحد هما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاق شيئا نجسا فاذا اخبر واحد
بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة
اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل وقع
الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة
ومعناه اذا تعارض قياسان فالحمل على الصحيح وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياس كالقياس فانه يأخذ بأيهما شاء من القياسين وكذا
يأخذ بأيهما شاء من قول الصحابيين والقياس بعد شهادة عدلين
بالتعارض كما يسقط النصان حتى عمل بعد ظاهر الحال اذ في الاول
اي في تعارض النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما
فالصحيح عمله باحد هما مع الجهل وهنا اي في القياس ليس اي التعارض

بجهل محض لانه اي المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل
وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما مر وكل واحد دليل في حق العمل
بما وقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة مثالا وسندا
اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز
والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والمشهور
فكترجيح المشهور على خبر الواحد والمترجح لغة الزاوي ويكون معروفا بالرواية والقياس
عطف على الكتاب والسنة فما عرف علة بنص صريح اولى مما عرف ايماء وما عرف
ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة والصنف عرف
بالاجماع ما ليس نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع ما ليس الجنس في النوع وهذا اولى
من علة وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى
من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات
بعضها اولى من بعض ومن انواع مباحث السابقة لا يخفى على شيء من ذلك والذي
ذكره في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي وجود الاثر كما في القياس
والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة قال الشافعي رحمه الله يتوقف ابو حنيفة رحمه الله
فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هو النكاح على العبد باذن مولاه اداوم مهرا
يصلح للحرة والامة وقال بروع من شك فملك الحرة هذا اقوى اثرا اي قياسنا
اقوى اثرا من قياس الشافعي اذ زاده محل حل العبد على حل الحر غلب المشروع
بمصنع المالية بالمحل اذن الحرة فلا اتحاد وزنه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني
تضييع الوصف ونكاح الامة لمن له حرة جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح

الكتابية فانه مقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يعتبر الكفر بالكتابي
والحر المسلم ولان الضرورة مدفوع باحلال الامة المسلمة وقلما توجد نكاح فيكفيه
العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا مودى يصح مهره فلم يصح نكاح حرة فكذا نكاح
اى دين الكتابية دين يصح حر المسلم نكاح الحرة التى على هذا الدين فكذا نكاح حر المسلم
نكاح الامة التى على هذا الدين فهذا قوى اثرا لان الرق منصف لاثر الكفر فى الطلاق
والعدة والقسم والحدود ولان الرق لكسبه بالحوائج والجادات بواسطة الكفر
فمن هذا الوجه قلنا انه حال لم لشبه بالحر حتى الدات الخ اوجب هذا ان الشبهات
المتصف فى استحقاق الاثم الى يخص بالانسان فطرف الرجال فصل العبد وما يحل
للحر اربع وللعبد ثنتان لان طرف النساء منصف باعتبار الاحوال فحل الامة معتدة على الحرة
لانها مخرة عادة فى المعارنة فصار غلب الحرة كما فى الطلاق والاقراء اى لما كان الرق
منصفا وطرف الرجال فصل المنصف بالعدد فى حل النكاح بان يحل لعبد ثنتان وللحر اربع
اما طرف النساء فلا يصل المنصف بالعدد لان المحل لا يحل لها الا زوج واحد فاعتبر المنصف
بالاحوال لانها لو كانت متعددة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح او كانت
معارنة لا يصح ايضا فغلب الحرة كما فى الطلاق والاقراء حيث قلنا ان كل نكاح يصح للحرة
فانه يصح للامة اذا لم تكن متاخرة عن الحرة او معارنة لها فصح حر المسلم نكاح الامة الكتابية
اذا لم تكن على الحرة وقوله كما فى الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس
لغلب الحرمة على لغلب الحل لان الزوج اذا كان مالكا لاطلاقين على الحل فان الحل يكون
اكثر مما كان مالكا لاطلاقة الواحدة ثم عطف على قوله كما فى نكاح الامة الكتابية قوله
وكما فى مسح الراس ان المسح فى الخف اقوى اثرا من الركن فى التيمم والتاء فيها

على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع به الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى الخف
فى كل خطر غير معقول كالمسح مع الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركن
لا توجب التكرار كما فى اركان الصلوة بل الاكمال وبخ تقول به اى بالاكمال وسواء الاسباب
وكقولنا فى صوم رمضان انه معين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبر ان الشرع فى الوديعة
والمغصوب ورد المبيع بعيب فاسدا والامانات ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب
متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين
فى رد المبيع سقاما وكذا فى الامانات ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين
انه فعله لاجل البر وكمنع الغصب فانه يقول بالمنع بالعقد يتعين بالاتلاف يتخير
بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدى اى ان كان المثل المعزى وسواء الضمان حاصلا
فى الحصة لتلك المنافع فيه فقط وان لم يكن حاصلا فى الحصة كمن المثل المتعزى افضل من تلك
لان الاعيان صالحة لحمل الاعراض عرفا صالحة وهذا الفضل على المتعدى اولى من ايجاد
حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان ايجاد الوصف اسهل
من ايجاد الاصل يعنى ان وجوب الضمان لا يلزم الايجاد كون المماثلة بل ان لم يجب
الضمان يلزم ايجاد حق المغصوب منه فى المثل الكتابى الاصل والوصف فالاول اسهل
من هذا فلما اعتبر المثل واجبا فى كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها
ووضع الضمان عن المغصوب جائز فى الجملة اى عدم ايجاب الضمان فى اتلاف المال المغصوب
جائز فى الجملة كاتلاف العادل مال الباغى والحربى مال المسلم والفصل على المتعدى عرف شرعا
اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى من فضل المتعدى
شبهة بحور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد

دفعه احتراز عن اسباب العقوبة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم نادرة والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة وذلك الواجب فان وقع فيه خوف فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا مثل له فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اى ان قلنا بعدم الضمان وانما يقول به لعجزنا عن درك المثل فان جوز كون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان ايجاب الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف وان قل فانه اصلا بالاجماع والاصل وان عظم فانه يسقط في دار الجزاء فكان هذا ما خيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وجوب المماثلة ماله ثبوت على تقدير وجوب الضمان بالاجماع والاصل وهو حق المغصوب منه فيثبت بالمثل ثبوت الى المثل الاصلي في دار الجزاء فهذا الفوت مؤخر والاول وهو فوات الوصف ابطال حال فاخير اولى وضمان العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رحمه الله وهو قوله بضمن العقد بضمن بالاتلاف فالمسئلة الثالثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكصوم رمضان وكصوم النحر اورد ما ليترجح القياس على الاستحسان بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قوله لان المسح طهارة ملتزمة راجح على قياس الشافعي رحمه الله وهو قوله ركن فتسقط بكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب بعينه كالقضاء كما في سائر المتعارف راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان فرض فيجب بعينه كالقضاء بكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان المثل بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العروض وانما لم يكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع

فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله يتعين بالعقد فتكثر اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني الرابع وهو العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اى مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس فان كل ما ليس مسح فانه يسن تكراره بخلاف قولنا ركن لان المضمضة ليست بركن اى مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كما يراه الكرخي فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم ان اجعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كذا كما يقال كل انسان حيوان ولا يعكس اى يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فنقول هكذا هذا وانما قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعلى كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام لو وجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا وكقولنا في مسح الطعام بالطعام مع عين فلا يشترط قبضه اى كل مسح متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المتاع المتعينة ويعكس بدل العرف والسلم فان كل مسح غير متعين يشترط قبضه كما في العرف والسلم فانه اولى من قوله كل مثلين لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل مثلين طعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل بكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض احد مال السلم غير الربوا وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم

ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه
وان كان مالا لقوله ﷺ لا تحرم ربوا الفضل فالمراد بعدم الربوا في الثمن هذا القبيل
كالثياب مثلا وهذا بالعكس مع ضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد
وصفان مؤثران احدهما حكمة لعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعلية اغلب من الظن
بعلية ما ليس كذلك واما كونه ضعيفا فلان المعتبر في العلة الاثر ولا اعتبار لعدم
عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيرجع الى تاثير العلل وهو المسئلة الاول

اولى من العدم عند العدم اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان ذا الوجه

اولى كما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العرضي كما تعارض
جعل الفساد الصحة في صوم رمضان لم يصح اي لم يوجد الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي
وعندنا هو يرجح الفساد لكونه عبادة ونحن نرجح الصحة لكون الامة في اكثر الايام يرجح
بالكثرة يرجح بالذاتي وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسد العدم النية فانه
لا عبادة مدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية كل الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل
او يصح الكل ولا يمكن ترجيح احدهما على الاخر فاش فنى ترجيح الفساد على الصحيح لوصف
العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان الامساك
من حيث انه ليس بعبادة بل صارت عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد لكون الامة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة يرجح بالوصف الذاتي
لان الكثرة وصف لليوم بحسب اجزائه فكون وصفا ذاتيا للمراة بالوصف الذاتي او صف اليوم
بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكر المسئلة اخرى ونحن ذكرنا كفاية

ومن الترجيح الفساد الترجيح بعلة الاشتباه كقوله اي كقول الشافعي رحمه الله في ان الاخ

عشري لا يحجب عنده الاخ لسنة الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم يوجه
كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهو باطل لان
المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من اشتباه الاخ بالاب
غير مؤثر وضعف الترجيح كون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا عبا
لهذا او الترجيح بالقوة وهو الاثر لا صورته وضعف الترجيح بعلة الاجزاء فان علة
ذات اجزاء اولى من ذات جزء ولا اثر لهذا

يرجح

كثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة
الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الاول
الكثرة والعلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع
او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر لا عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله ان كل دليل مع قطع النظر
عن غيره مؤثر فوجوده اغيره وعدمه سواء وانما العباس على الشهادة فانه لا يرجح
بكثرة الشهود واما قوله العباس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على العباس
قوله والاجماع على عدم رجحان عم مؤخر او اخ الام في التعصيب فانه لا يرجح
كما لا يسقط جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يسقط كل سبب على انفراده
ولو كان الترجيح لعمرو الدليل ثابتا كان الترجيح لكثرة دليل الارث ثابتا والازم منتف
خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير اي في ابن عم سواخ لام فانه راجح
عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يسقط جميع الميراث ويحجب الاخر خلافا
الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب لا لاجله لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة

لام

بالعدد للاولى اى الاخوة لاب والخبر متحد اى خبر القرابة متحد لان الاخوة لاب
والاخوة لام كل منهما احد فيحصل بهما بهذه اجماعيه بخلاف الاولى فيقصر
مجموع الاختين قرابة واحدة قوية فرجح على الاضعف ولا يرجح بكثرة الذوات
مالم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ من اجتماعهم هذه تعريفات على عدم الترجيح
بكثرة الدليل قالوا اذا دام بلغوا حد التواتر لم يحصل بهذه اجماعيه اما اذا بلغوا
فقد حصل بهذه اجماعيه منع التوافق على الكذب وهيل بوقوع هذا الحد بحصل كذب
كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في صوم غيمت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع
كما لم نرجح كثرة الادلة والفرق في ذلك فرق وحق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع
يحصل لها بهذه اجماعيه ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وغير معتبرة
في كل موضع لا يحصل بالكثرة هذه اجماعيه ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع
واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر
راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها
بل احد قوى يعلب الالاف من الضعاف كثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل
قوة تاثير الوصف في راجحة على الفرع بعشر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل
هو مؤثر بنفسه ولا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو
مجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر
لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول وهذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع
ولا التفات لقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح معاذ انه اذا كان
العلة من احدهما مغايرا للعلة في الآخر كمنهما او بالى حكم واحد كان علة القربى

عند الشافعي رحمه الله الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب جميع الحصة
من الحنطة بحصص اما اذا كانت العلة فيهما شيئا واحدا كالكيل المقيس عليه متعدد
فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا الصلح مرجح ولا الحق
بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا خرج احد عما جرا الآخر
عشرة عالدة نصفان وكذا الشفعاء ينقسم شفعاؤهم على الشافعي رحمه الله عليه
لا يرجح صاحب الكثرة اصلا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر وكل يقسم بعدد الرؤس
لان السفينة من مرافق الملك كالمرعى والولد منقول حكم العلة لا سيما ولا يقسم عليها
المراد بالعلة هنا العلة العاملة وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد
منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول فيها فان المعلول متولد
ومنقسم عليها كالولد والمرعى فان السفينة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو
باشت بها لا منها فلا يقسم عليها

الاجتهاد وشرطه ان يكون

علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقصاه الدكورة وعلم السنة متنا وسندا وجوه
كما ذكرنا وحكم عليه الظن على احتمال الخطاء والمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة
كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا
بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد فاذا اجتهد في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل احد مجتهد
لهم ان المجتهدين كلفوا اصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق لزم التكليف بالمحال وسنعلم هذا
كالاجتهاد في القبلة فان الغيابة جهة الكعبة حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف
الحكم بالنسبة الى موسى حاز كما كان في ارسال رسولين على موسى ثم اختلفوا فقال بعضهم
يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التعادي وعند بعضهم واحد منهما احق لانهما

لو استوت لاصلت بمجرد الاختيار وسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الا
لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون
متعددا ودل قوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك
وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت فيتبنى النص
وان ورد نصان متعارضان في حادثة لا يتعدد الحق انتفاء فالمكلف اذا اورد اتبعني اي كيف
يتعدد الحق اذا اورد اتبعني نظيره وحتى ان نقول بوجوب الزكوة فيما يجب
على المضروب واصح لعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما
معروف لجامعة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى ان كان
وارد اصرخا فلو كان النصان واردين مصرحا كان الحق واردا لانه لا معارض في الواقع
فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب
والنص الوارد في الثياب واردين في الكلي من حيث المعنى لا يدل ان على حقيقة قوله
كل منهما اذ دلالتهما معنى لا نزع على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مرادا
كل منهما كذا اذا وجد دلالتهما معنى بطريق الاولى ولان الجمع من الخطر والاباحة
وكذا بالنسبة الى قوله من في تيسيرنا والتكليف بالاجتهاد بعد جواب عن قول المعتزلة
ان المجتهدين كلفوا لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة
القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله دل على ما ذهبنا ما عدم اعادة المخطئ
لفقده فان انها غير مقصودة لكل الشرع جعلها وسيلة المقصود وهو وجه الله تعالى فاذا تم عليه
الوطن باجتهادهم اساءتهم احلف علماؤنا في المخطئ فقد البعض مخطئ ابتداء وانتهاء

جهاد

حنفية

اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم كما رويناه من اطلاق الخطأ في الحديث وقوله
عليه السلام في اساري بدر حتى نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم
الاخبار اسوا الله ورسوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء
لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث
وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهو ما قال
ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا
لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل
كما هو فهو مستجمع لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعمار ولستفي وسعه
اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى
ففهمناها سليمان الآية سمى عمل كليهما حكما وعاتب كل سليمان خصها بالخطأ
وتصلف الاجر دل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله
لولا كتاب من الله سبق ان الحكم في الاساري من قبل كان اما الاصل او الكن فخص
النبي عليه الصلوة والسلام بالفداء اضافة الى الكتاب السابق باجتهاده آه وسواء جعله
لمسكم العذاب على ترك الاولى فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب
لكن سبق الكتاب كان واما فلا يستحق العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد
وقد سوى الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا معاتب الا ان يكون طريق الصواب منا
من الكتاب في الحكم وينتقل الى الحاكم وسواء تعالى بالعقل
على ما مر في باب الامر والمحكوم به وموجب المكلف والمحكوم عليه وسواء المكلف ونورد الاشكال
في تتمة ابواب في الحكم اعلم اني اخرت تقسيما خاصا على وفق

مذهبنا

وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لا يكون حكما
يتعلق شيء سبق اخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سببه او نحو ذلك اعلم
ان المراد بتعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به كون الشيء كالشرط
او علة او شرطا فان التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به حاصل في جميع الاحكام
اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة واشباههما
صفات لفعل المكلف او اثرا له اي كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف
وما يتعلق كملك المتعة وملك المتعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر
للمقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب
تفريغ الذمة فالمعتبر في منهوجها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة
وان كان يترتب عليها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في منهوج اعتبارا
اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتي به ثياب ولو ترك عقاب فالمعتبر في منهوج
اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان متعلقا المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه
اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية والمقصود الدنيوي في العبادات
تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود
الدنياوي لصحته وكونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي ترتب
الاتصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد
وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم انعقاد ترتب الاثر
عليه كالملك فمنع الفضولي منعقد لانه عدم الالزام كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الباقي
اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون

اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منع اي مع منع
الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي
فالفعل فرض وحتم واجب وملامة فان كان طريقه مسلوكا في الدين فسنة والا فنفل
ومندوب وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل
فحرام وبلا منع مكروه وان استويا بالمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده
والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استحق باخبار الاحاد
اما ما ولا فلا وبعاقب تاركها اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى
والشافعي رحمه لم يفرق بين الفرض والواجب بل الكتاب في خبر الواحد في ان الكتاب
ثبت بطريق المتواتر وخبر الواحد لم يثبت كذلك يوجب التفاوت بين مدلولهما فيكون
الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن
وقد يطلق الواجب على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالمعنى المذكور
وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي
او الظني فمنع ان حال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة
وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنة
في لباسه وقعوده والسنة المطلقة يطلق على طريقة السلف عم عند الشافعي رحمه وعند نا تقع
على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين التقليد بفاعله ولا يتركه
ودون سنة الزوائد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه لانه لا يجب فيتم الفعل بعد عليه ابطال بادائه
وعند نا يلزم اي الفعل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ادائه صار عبادة فوجب
صيانته ولا سبيل الهما اي الى صيانته بادائه الا بلزوم اتمامه فالترجيح بالجودي او من الكيفس

انتهى

لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى بسمة وهو الندر فاما
فعلا الخ اى صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى فقوله فعلا الصب على التمييز وكذا قوله بسببه يجوز
ان يتعلق بسببه وفعلا على الحال بتقدير حال كونه مسببا وحال كونه بفعولا والحرام العاجز
على جعله وسواء احرام لعينه اى مشاء لحرمة عين فكل الشئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما
واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة مشاء لحرمة الفعل لكن المحل قابل له وفى الاول
اى الحرام لعينه وجد حرمة المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل مشاء اى فى الحرام
لعينه اصلا والفعل بتعا فيتبت الحرمة الى المحل لدل على عدم صلاحيته للفعل لانه اطلق المحل
وقصد به الحال كما فى الحرام لغيره ففى الحرام لغيره اذا فعل به الخ حرام يكون مجازا باطلاق
اسم المحل على الحال اى الكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها مشاء الحرمة لانها ذكر المحل
وقصد به الحال فالحرمة ثبتت فى المسند اليه وسماه المسند وهو قوله حرام اذا اريد منه الحرمة
والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب وكراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب
وعند محمد لا بل هو الاشارة يرجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعى كالواجب
واما الى المراد باثبات ان لا يكون حكما اصليا اى يكون مبتنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة
وما وقع من القسم الاول اى الذى هو حكم اصلى فى مقابلتها اى فى مقابلة الرخصة يسمى عزيمة
وهى اما مفوض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب وسنة او نفل لان العزيمة انواع نوعان
من الحكم احدهما اعم كونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجازية من الاخر
اى نوعان رخصة جعله احدهما اعم كونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما الرخصة مجازا
لكن احدهما اتم فى المجازية اى البعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول اى الذى هو رخصة
حقيقة وهو اعم كونه رخصة من الاخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر عند

اى بالقطع او بالقتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدليل الدال
على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حقا اى حق العبد بصورة
ومعنى وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان غاية ان يجرى على لسانه والاخذ
بالعزيمة وبذل نفسه حسبة دينه فاولى فكذا الامر بالمعروف فى كل مال الغير والافطار
ونحوه من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار فى رمضان او اكره
على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه الصورة له ان يفعل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل النفس فهو
افضل والكلام اى الذى هو رخصة حصة لكن الاول احق منه بكونه رخصة والاستيح مع قيام المحرم
دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو مشهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار
غير قائمة رخص بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب مشهود الشهر والحكم وجوب الصوم وتقدير
قوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عند القيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لوجود قضاء
هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة اما شرع لليسر
حاصل ما فى العزيمة اتعاب فالاخذ فى العزيمة موصل الى ثواب يخص العزيمة وهو يسر خاص
بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه لانه صيره قاتل نفسه بخلاف
الفصل الاول اى الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى
واما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الثانى وجد السبب للصوم لكن حكمه
سراج فصار رمضان فى حقه كشعبان فبقى فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر
بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمتان بالحكم الاصلى فيه حرمة وليس فيه شبهة كون الحكم
الكفر حكما اصليا فكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اى الذى هو رخصة مجازا
وسواء تم فى المجازية والبعد عن الحقيقة من الاخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال التى

المسلمين

ومكروه

مجازا لان الاصل لم يشرع صلاة والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه
اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فرخصة اسقاط
كان مجازا اوس حيث انه شرع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث
كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع اي ملاقي عنا وهذا حكم مشروع
لكنه سقط في السلم حتى لم يبق عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر
ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة كقوله
الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الاتي ان المحرم قائم
في الاتي انما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
فالنفس ليس بمجرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس
وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط كقوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بها
عن عمر رضه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بها
عليكم فاقبلوا صدقته واما سؤال عمر رضه انه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذا لا
دليل على ان التعليق بشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضه دليل عليه
ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم كما سأل عمر رضه ولكان عالما بهذا لانه من اجل
الناس وارباب الفصاحة والبيان والتصدق عالا يحمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد
وان كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهنا لك اي في صورة كون
التصدق ممن يلزم طاعته اسقاطا ايضا اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد دلان الخيار
انما يثبت اذا لم يعرض ما يكون في الخيارة بدليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط و

والرفق شامتين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة
رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا
وسقطا فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي عمر
اشق فالسحر عند فان فضل اكمال الصلوة وان كان اشق فلوا
اكمل عند السحر فقد اثواب الذي يكون باداء الفرض سواء
فيها واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما متعلقا بشيء اخر
فالشيء المتعلق ان كان ذا خطر في الاخر فهو ركن والا فان كان موجبا
على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة
فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل
من ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع
بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق
ركن اصلي فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء
المركب كما في العشرة بانتفاء الواحد فصول الركن الزائد شيئا
اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة
جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر
حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان
الراس ركن معنى الانسان بانتفائه واليد ركن لا معنى بانتفائه
ولكن ينقص واما العلة فاما علة ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها
هذا تفسير العلة اسما وسيأتي تفسيرها فيه هذا تفسير العلة معنى ولا تراخي الحكم

الكلام فجهالته تتعدي الي صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم
انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز
مثلا اذا كان كل افراده مائة تحقق ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد
التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها
لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام
الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد
ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا
يسقط الاحتجاج به لان المخصص شبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما
قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه الاول ويوجب جهالة في العام
الشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك
اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به
ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فالشبه الاول يصح
تعليله لا يريد بقوله فالشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله
كما يصح ان تعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض
آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما بيّن في
الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا
فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا
يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام والشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض

البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشبه الثاني
هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص تبين ان المخصوص غير داخل في
حكم العام فهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل
المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث يصير الباقي
تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة
وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا
ما قالوا ويرد عليه انه كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسكتم بزعم
الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل
لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا
فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف
فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال
التعليل فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ
الذي نسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته
ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود
العام فانا نجعله ناسخا لمقتضى ما سبق فان العام الذي نسخ بعض
ما يتناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه
لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه بيّن انه لم يدخل وههنا
مسائل من الفروع تناسب ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظر

يصح تعليله ؟

عنها هذا تفسير العلة كما كالبيع المطلق للملك والنكاح يحل
والفصل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعلة وفرق بعض
مشايخنا رحمهم الله بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول
يقارن العقلية وتتأخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط
على ما يأتي وامّا اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث
ان الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى
لكن الملك تراخى عنه فلا يكون علة كما بناء على ما ذكرنا ان الخيار
يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا
ان البائع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة
حتى صح تعجيل الاجرة تفريعا على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك
لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة
معدومة فكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة
حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب كما فيها من الاضافة
الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة
رمضان ملك الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال
المانع ملك من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان الوقف
للمشتري فهو على غير شابهة بالاسباب بخلاف الاجارة واما شبه
الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة
التي تراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون شابهة بالسبب

لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والى اذا ثبت حكمها يثبت
من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون شابهة بالسبب
وكذا كل ايجاب مضاف كخوانت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى
لا حكما لكنه شبه الاسباب وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء
فتسن بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما لاضافة
اليه ومعنى كونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة
حكما تراخى الحكم عنه لكنه شابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود
النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير شابهة بالاسباب
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان النصاب سببا حقيقيا
لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء ليس بمستقل بنفسه بل موصوف
قايم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر المال النامي ولو كان
متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة
والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال له شبه العلة
لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة
لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلة كان
للنصاب شبه السبب وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه
الى السراية وكذا الرمي والترك عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع ضمن
وكذا الاكل هو علة العلة كثيرا والقرب حتى كل ذلك علة اسما ومعنى
لا حكما لكنه شبه الاسباب وعلة العلة انما يثبت بالسبب من حيث انه

تحصل منها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة
اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فيما
علتان اسما ومعنى لا حكما ومنها الاسباب ومنها الاجارة
وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح
في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها شبه الاسباب ومنها
العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح
فيها انها علة يشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما
والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ
عنه وانما يثبت به الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام
فخر الاسلام العلة المباشرة بالسبب قسما آخر لكني لم اعلم كذلك لانها لا تخرج
من الاقسام السبعة التي ينحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الا اضافة
ولا اثر ولا الترتب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا
يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع من اثنين منها فثلاثة اقسام اخر
وان وجد الاجتماع من الثلاثة فقسم اخر فحصل سبعة وقد علم من الاصلة
المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما وقد يوجد مع شبهها السبب كالاجارة
ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد شبهها السبب
بدونها كشراء القريب واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما
لكنه ثبت به السبب واما ما لا شبهة العلة تجزء العلة فثبت به ما يثبت به
كالربوا السبب باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما يعني

او حكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا ماخر
الملك حتى حكم به اي العتق بالملك فانه لجزء الاخير للعلة فثبت الحكم
حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة لا يصح عند الاعتاق
ويصير النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله وخلاف فيما اذا اشتراه مضاربة
اما اذا اشترى الاجنبي نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة
ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حتى اشترك القريب ولا اعتبار
لجهله وفي الثاني لم يرض وان ماخر القرابة ثبت بها اي ثبت العتق
بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا
ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ورثه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد
ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانهما رجع
يضمن النصف فان الحكم ثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو تقع بهما
واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر
والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل
واللمس والنكاح مقام الوطي اي اللمس والنكاح ينوبان مقام الوطي في ثبوت
النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلاثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه
لظهوره او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله
ان احسني فانت كذا والظن مقام الحاجة في اباحة الطلاق واسمها ان
الملك مقام الفعل في الاستيراد والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة

الداعي

مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الستة المذكورة
في المتن انما دفع الضرورة كما في الحبس والاستبراء وانما الاحتياط
كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات وانما دفع الحرج كالسفر
والظهر والعشاء الخاتين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع
الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالجوعة فان وقوف الغير عليها مع
الضرورة داعية الى اقامة البحر عن البحة مقام البحة اما المشقة في السفر
والاذى في العشاء الخاتين فان الوقوف عليها ممكن لكن في اشتراط الحكم
اليها حرج لخفائها وبالتقسيم العقلي بين قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط
ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا استماع كون الجزء الاول علة
معنى لا استماع حكما فالقسم الذي ذكرناه وهو ما لا شبهة العلة فكما العلة
يكون هذا القسم بعينه والعلة استماع حكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط
كالدار اعني مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا استماع ومعنى وانما
لما اراد وا بالعلة حكما يقارنه الحكم فاشترط كدخول الدار مثلا علة حكما
واما السبب فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه
اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطئ الدابة شاة فانه علة لملاكه
وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه
فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص
عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا
فاقتص ثم رجعا ان هذا لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا

بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة مضافة
الى السبب كان يكون اي العلة فعلا اختياريا بسبب حقيقي لانصاف
الحكم اليه فلا يضمن ولا شتراك في التغيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن
في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار
وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن
فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد
قال لاخر تزوج بهذه المرأة فانها حرة فعلم واستولدها فاذا هي امة
فعه الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الوالي على هذا الشرط ولا يلزم
ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان
لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن
اذا تقررت بافضائها الى القتل اي تقررت ازالة الامن وانما قال
هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي
ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال
انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت كونها مفضية الى القتل او قتل
الا فقد لم تصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان
ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد
عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال
مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس
فدلالته لا تكون ازالة الامن وصيد المحرم اي اذا دل عليه غير المحرم

فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه
في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا يمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن
لانه يحل من السبب وهو دفع السكين الى الصبي ومن الحكم فعل فاعل مختار
وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يحل
هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه
اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة
فالمعلقة صفة للتطليق وهو الاعتاق والنذر بخوان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله عليه كذا الجزاء
متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم
المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود
اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل للجزاء وهذا دليل على كونها
سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها
اي اليمين لا تؤثر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث
فلا تكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا
ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر الشرط
يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها
وعند الشافعي رحمه الله هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك
اي ان قال لامته ان نكحتك فانت طالق او لعبده ان ملكتك فانت حر
تكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث

لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل
الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة
بالحقيقة هذا الكلام مفصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا يتبين
في ان التحرير هل يبطل التعليق ام لا فعندنا رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك
والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطا وجودا
في الحال صرح بجانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك
لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامراته ان دخلت الدار
فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى
ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه
الله يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك
عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان
وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يتعلق الى الملك فاما التعليق فلا يتعلق
الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت
طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق
بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك
حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك
حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله فكذا لا يبطله
زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثلث من قوله

زوال الملك بالثلثة والطلقتين

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت
للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال فلا بد من المحلل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
فالغرض ان لا يدخل الدار لانه ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف
اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كما في
يكون مانعا من الغضب فالمراد يكون البر مضمونا بهذا فيبطله زوال المحل
لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال المحل وهو ان يقع الثلث لا زوال
الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يملك له الرجوع اليها فاذا حاصل
ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على
وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما
الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمراد اجنبية عن الزوج
في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك
عند وجود الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس بجزاء شبهة الثبوت
قبلها فلا حاجة الى اثبات ملك الشبهة ليكون البر مضمونا المراد بملك الشبهة
ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون الجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون
البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا شرعا لحكم عليه علامة
في فصل الامر فسبب وجوب الايمان باسمه تعالى حدوث العالم ولما كان هذا
في الافاق والانفس موجودا وما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب
والصلوة الوقت على ما مر وعرفوه ملك المال اعلم انه ورد على سببية

النصاب بذكوه اشكال هو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل
على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب تكرر بالحول فيجب ان يكون
الحول سببا لا النصاب فلم يقع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل
الا بالنماء والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيجد والمال تقديرا
يتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا والصوم ايام شهر رمضان
كل يوم لصومه والصدقة الفطر راس لمؤنه وعلى عامله واما الفطر شرط
لقوله عم اغدوا اعمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب لان
تجب عليه فتؤدى عنه كما في العاقلة والثابت لعدم الوجوب على العبد
والصبي والفقير والكافر فبقيت الاول وايضا تضاعف الواجب
يتضاعف الراس والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الراس
وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سوال
وهو ان الاضافة اما السببية والصدقة يضاف الى الفطر فقبل هي
سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا
تعارضتا تساقطا وحكم بسببية الراس بالتضاعف
فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا
وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي في قوله
عم ادوا عمن تمونون يرجح سببية الراس ولج البيت واما الوقت
والاستطاعة فشرط ومصير الارض انها بحقيقة الخارج وهذا الاعتبار
هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض حال عن الخارج

عباده اى العشر عباده لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة
فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببه الارض ان مبه الان
النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعه لان الزراعه عماره الدنيا
واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذله ولذلك لم يجتمعا عندنا اى
لاجل ثبوت وصف العباده فى العشر وثبوت وصف العقوبه فى الخراج
لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى رحمه والطهاره اراده الصلوه
والحدث شرط والحدود والعقوبات ما نسبت اليه من السرقه وقتل
والكفارات ما نسبت اليه من امور اربعه من الحظر والاباحه والشرعيه
المعاملات البقاء المقدر اى للعالم والاختصاصات الشرعيه المشروعه
المشروعه كالبيع والنكاح ونحوها واعلم ان ما يترتب الحكم ان كان شيئا
لا مدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوه يخص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضع ذلك الحكم كالبيع للملك فهو
علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء
للملك المتعه فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع
المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعه بل ملك الرقبه فهو سبب
وان ادرك العقل تاثيره كالزنا فى القياس يخص باسم العله واما الشرط
فهو اما شرط محض وهو حقيقى كالشهاده للنكاح والوضوء للصلوه وجعلى
وهو كلمة الشرط او دلالتها كالمراه التى انزوجها طالق وضمر ان اثر
التعليق عندنا منع العليه وعنده منع الحكم واما شرط فى حكم العله وهو شرط

لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع
شهود الشرط وهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثانى
فقط كما اذا اجتمع السبب والعله كشهود السحر والاختيار كما اذا شهدوا ان
الزوج حرم امراته واقران بان المراه اختارت نفسها فقضى القاضى
بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود السحر بسبب
وشهود الاختيار علة فان قال ان كان صداقها عشره ارطال فهو حر
فشهد شاهدان انه عشره ارطال فقضى القاضى بعتقه ثم علة فاداى ثمانيه
يضمان خمسه عند ابى حنيفه رح لان القضاء بالعتق سعد ظاهرا وباطنا
عنده والعله لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء القاضى وانما يصلح
الضمان لكونه غير متعد فانه قضاء بناء على شهاده شاهدين بخلاف
رجوع الفريقين اى شهود اليمين وشهود الشرط فان العله تصلح للضمان
لانها امست العتق بطريق التعدى وعندهما لا ضمان لان القضاء لا تعدى
فى الباطن فيعتق بحل العبد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين
وما رجوع شهود الشرط ومسئله العبد والسمه فى ان هناك شرطا
لا يعارضه علة يصلح لاضافه الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط
هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازاله المانع صارت شرطا
للسقوط ثم من ان العله لا يصلح لاضافه الحكم وهو الضمان اليها قوله
فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعى والمشى مباح فلا يصلحان لاضافه الحكم
فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا

في غير ملكه بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح فالخطأ
المائل بعد الاشهاد واما الشرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه
فعل المختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لان الضمان عندنا
فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم
على صورة العلة والشرط متأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او حل قيد
خلافا لمحمد رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة يعد فاذا فرجا على فور الفتح يجب
الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفاط طبعي يعطيه كالسيلان لهما
انه يعد في اثبات الحكم لانه قطعه عن الغير كالحبل يسل عن شق
الارسال واذا قال انوسلي سقطه وقال الى فراسقطه نفذ القول له
اي يحافر لانه يدعي صلاحيه العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو
متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه ضاحك علة
واما شرطا اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاوقعا وجودا شرط
اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا تطلق والثاني بعد ما طلق
خلافا لزفر رحمه صورته ان يقول ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق
عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء فيشترط عند
لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط
ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو وجوده متأخر عن وجود صورة العلة
كدخول الدار مثلا وبنا عليه الزنا لا يتوقف على احصان حتى متأخرا

اقول ما ذكروا وهو ان الشرط متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع
انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي
كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوها كالوضوء للصلوة وطهارة
الثوب والمكان فان الشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط
الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرها
فكون الاحصان منعدما لا يدل على انه ليس بشرط وبهذا الاشكال اختلج
في خاطري وجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي على
احد معانيه ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل
والآخر ان يكون منعدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو
متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر
عن صورة العلة فصار في الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط
الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة
ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن في الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة
فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو
الزنا بهذه الشهادة ولما كان على نظير هذا يكون الاحصان علامة
لا شرطا في معنى العلة فلهذا ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا
اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال
مع النساء فان قيل يجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم
زنا وهو لا يكفر انه اعتقد اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة

الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها معنى ان يثبت الاحصان
بشهادة الكافرين انه اذا شهد على عبد مسلم زنا بان مولاه اعتقه وكان
ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فقبل فيثبت عتقه وتحريمه
من شرائط الاحصان فصار احصانه بشهادة الكافرين فكذا شهادة النساء
خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اى فى عدم القبول فى العقوبات
لا سبب بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا جنبها
لان الاحصان ليس بالعلامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكميله
ورفع انكاره وهى يصلح لذلك اى شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر
على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكافرين بالعكس فانها تصلح على المسلم
وهى تتضمن ضررا بالمسلم اى شهادة الكافرين تتضمن فى هذه الصورة
ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا يصلح لذلك
اى لا يصلح شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع
انكاره وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز
ان تثبت بما لا سبب به العلة فالان شهادة القابلة على الولادة تقبل
من غير فراش فى المسوبة والمتوفى عنها زوجها ولا تقبل ظاهر عطف
على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا تقبل اى بلا اقرار
الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة القابلة الا بعض الولد
وهى مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد فانها تنبه فانها
بالفراش السابق فكون انفصاله علامة لتعلق السابق وعند ابى حنيفة

لا يقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة
فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد السببين وهى اما الفراش
واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق
يقبل شهادة امرأة عليها فى حق الطلاق عندهما لانه لما
ثبت الولادة بهاتين كان بناء لها لا عند ابى حنيفة رح لان الولادة شرط
للطلاق فتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اى لاثبات الشرط
ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة
ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه حجة ضرورية فلا يتعدى اى شهادة
المرأة الواحدة حجة ضرورية لا يقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة
فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع
الرجال فلا يقبل شهادة الواحدة كما فى شهادة المرأة على شيابة
ثبت على انها كبرت فى حق الرد فان شهادة المرأة لا يقبل فى حق الرد
وان كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة فكذا ههنا بل اكلف انها
وقال الشافعى رح الاصل فى السلعة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة
البينة يعرف ذلك اى كونها كبيرة اى تبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته
فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه اى على العجز عن اقامة
البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعى رح وان لم يحلد وعندنا
لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة

فاهم علیه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسی ای لا یمکن اقامته الجلد سابقا
علی العجز عن اقامة البینة فانه فعل حسی لا مرد له فان اقیم الجلد قبل العجز
فربما یکون بتبین حق اما عدم قبول شهادته فانه حکم شرعی یمکن سبقه
فان تحقق العجز یظهر ان عدم قبول الشهادة کان ثابتا حین القذف
وان لم یتحقق العجز یظهر انه کان مقبول الشهادة وکان صادقا فی
القذف فنفی القذف فی نفسه لیس کبیرة فان الشهادة علیه یقبله
حسبة ای حسبة لله تعالی وهو ای القذف لا یحل الا ان یوجد
الشهود فاذا مضی زمان یمکن من احضارهم ولم یحضر صار کبیرة ویکون
العجز شرطا ای لرد القاضی شهادة الرامی والعفو اصل لکن لا یصلح
لابطال رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا یصلح حجة للاثبات بل للدفع
فقط ثم ان التی بالسنة علی الزنا من غیر تقادم العهد بعد ما جلد بطل
رد شهادته ویحد الرامی وان تقادم العهد ای ان ای بالبینة علی الزنا
بعد ما جلد الرامی لکن بعد تقادم العهد یبطل الرد ای رد شهادة الرامی
ولا یحد ای حد الزنا علی المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة
فی درء الحد **باب المحکوم به** وهو قسمان ما لیس له الا وجود حسی وماله وجود
اخر شرعی فالاول بعد ان یکون متعلق حکم شرعی اما ان یکون سببا
لحکم آخر او لم یکن کالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد والاکل ونحوه
وکذا الثانی کالبیع فانه مباح وهو سبب لحکم اخر وهو الملک والصلوة
المحکوم به وهو فعل المکلف قسمان ما لیس له الا وجود حسی کالزنا والاکل

وماله وجود شرعی مع وجود الحسی فالمحکوم به لا بد ان یکون متعلقا
لحکم شرعی فبعد ان یکون کذلک لا یخرج من ان یکون سببا لحکم شرعی
اخر او لم یکن فحصل اربعة انواع الاول ما لیس له الا وجود حسی وهو متعلق
لحکم شرعی وسبب لحکم شرعی آخر کالزنا فانه حرام وسبب لحد الرجم
وهو وجوب الحد والثانی ما لیس الا وجود حسی وهو متعلق لحکم شرعی
لکنه لیس سببا لحکم شرعی کالاکل اما کونه متعلقا لحکم شرعی فلان الاکل
تارة واجب واخری حرام والثالث ماله وجود شرعی وهو متعلق
لحکم شرعی وسبب لحکم شرعی کالبیع فانه مباح وسبب لملک والرابع
ماله وجود شرعی ومتعلق لحکم شرعی وسبب لحکم شرعی کالصلوة
والوجود الشرعی بحسب ارکان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت
فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا العرالذ لبته سمی صحیحا والا فلا
ای فان لم یحصل معها الاوصاف المذکورة یسمی فاسدا وان لم یوجد
ای الارکان والشرائط یسمی باطلا والفاسد صحیح باصله دون وصفه
فاما الصحیح المطلق فیراد به الاول ای ما وجدت الارکان والشرائط
وحصلت الاوصاف المذکورة ثم المحکوم به اما حقوق الله تعالی او حقوق
العباد او ما اجتمعا فیه والاول غالب او ما اجتمعا فیه والثانی غالب
اما حقوق الله تعالی فمبانیه عبادات خالصة کالایمان وفروعه وکل
علی الاصلی والمتبع والزوائد فالایمان اصله التصدیق والاقرار به
حتی ان ترکه مع القدرة لم یکن مؤمنا عند الله تعالی وعند الناس وهذا

عند بعض العلماء اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء
الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقنا اي الاقرار اصل في الاحكام الدنيوية
اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزواله لان
الاعمال عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية مؤنة
فيها عقوبة كالخراج فلا تسند الى المسلم لكن معنى لانه اي لان الخراج ملازم
بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يطلق بالشك على ان الوصف
الاول وهو المؤنة غالبة على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض
وعقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر
لكن معنى عند محمد رحمه كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رحمه يضاعف
لان فيه اي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام
فلا ينافي العقوبة من كل وجه فضاعف اذ هي اي المضاعفة اسهل
من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رح قاس ابتداء العشر على الكافر على ابتداء
الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها
بالكلية فيجب بقدر العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي
العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي
الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تقدير العشر والمضاعفة اسهل
من الابطال فيضاعف وعند ابي حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف
امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف
يثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة

كفار لا تؤخذ منهم الجزية وعرضهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية فلا يكونون
في حكمهم وحق قائم بعد اي لاحد في ذمته احد خمس الغنائم لانه
لا يوصف والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة
كحرمان الميراث بالقتل فانبثت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا
حرمان الميراث في القتل بسبب كفر البغي واشباهه اذا رجع لانه
اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العقوبة
والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المتسبب كالمكره والباغي لانها
اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا تجب الكفارات على الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير خلافا لمالك رحمه فيهما اي في المتسبب والصبي
لانها عنده ضمان المتلف وهذا اليصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب
الكفارات على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة
اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها
لقوله عز وجل فتحرير على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان
الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ورد على هذا ان الافطار عمدا
لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان تكون كفارة الفطر عقوبة محضة
فلم دفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير متقوم الى صاحبه
ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه
الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهما

حامدًا الله تعالى اولًا وثانيًا • واعنان الثناء اليه ثانيًا • وعلى افضل رسله
وآله مصليًا • وفي حلبة الصلوات مجليًا ومصليًا • وبعد فان العبد
المتوسل الى الله تعالى بالقوي الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول
شرحته شرحًا كافيًا شافيًا عن مقفلاته فاتحًا مغلقاته ناهضًا عن شرح المواضع
التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب • واعلم
انني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى كتابته ومباحثته
وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه بعض من التغييرات
وشيء من المحو والاثبات فاثبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط
الذي تقرر لتغيير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط • ثم لما تيسر اتمامه
وفض بالاختام ختامه • مشتملًا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد
المعقول • وتفريعات مرصصة بعد الاصول • وترتيب انيق لم يسبقني
على مثله احد • مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان العلم الى هذا الامد •
سميت هذا الكتاب بالتوضيح • في حل غوامض التنقيح • والله تعالى مسؤول
ان يعصم عن الخطاء والخطل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا
اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره

حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند
افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى
انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعًا وكل جمع
يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نخل
نخل خاوية ونخل منقعر من محامد الاصوليا من مشارح الشرح ماد ونفوذها
من قبول القبول تمام القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول
الشريعة ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف
والجوانب دقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه
بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستار
ابتلاء القلوب الزائغين فان ازال المتشابهات على مذهبها وهو الوقف
اللازم على قوله وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح
عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار
التي اودعها فيها ولم يظهر احدًا من خلقه عليها والنصوص منصة عرايس
ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة
وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنته بنبيه المصطفى وفصل خطابه
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل او رفع
اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد
بمعالم العلم العلل التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس وبالمعتبرين بكسر
الباء القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص

استنساخ

فكتبه

في

ضبط

مطلب جواز وصف المتكلم والمتاسف بالصغير

الاستثناء اذا باع الحر والعبد بثمن او عبدين الا ذا بحصته من الالف يبطل
البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ليس
بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيبطل بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس
حقيقة الاستثناء ولكنها نائب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول
المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب
مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية
وهي ما اذا باع عبدين الا ذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدا
في البيع لا يصح في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن
المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر
بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او
العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف
فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة نائب
النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع
لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ
تبديل بعد الثبوت ولا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة
لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص
ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه
لان البيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم

الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح شبه الاستثناء واذا علم كل
واحد منهما يصح شبه النسخ ولم يتعرض هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين كل واحد عند ابي حنيفة وبيان
مناسبتها التخصيص ان التخصيص شابه النسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف
من حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا
انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص
الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان
علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه الا ول
ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا
بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني
ان يكون محل الخيار معلوما لكن لا يكون ثمنه معلوما والثالث على العكس
والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو رأيا كونه داخلا في الايجاب
يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه
في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو رأيا كونه غير داخل في الحكم
يفسد في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه
معلوما فلان قبول المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما
او كلاهما مجهولا فلهذه العلة وجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا

اى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا فى الشرع
ما يجب اداؤه اى ما كون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كالكفارة لحدث
ولم نجد على العكس اى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة
وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة
كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وبسببه قضاء الفائت فى المتفرق
اى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته وقضى ان اليوم
من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا
للشافعى رحمه وتسقط اذا افطر ثم حاضت او مرضت وكذا اذا
اصبح صائما ثم سافر فافطر والحقوق العباد فاكثر من ان يحصى
وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثانى
غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تع عندنا وقد
الحقوق تعم الى اصل وخلف ففى الايمان اصله التصديق والاقرار
ثم صار الاقرار خلفا فى حكم الدنيا اى صار الاقرار المجرد قائما مقام
الاصل فى احكام الدنيا ثم اداء احد ابوى الصغير خلفا عن اداء حتى
لا يعبر السعيه اذا وجد اداؤه اى لما كان اداؤه اصلا واداء الابوين
خلفا فاذا وجد الاصل وهو الاداء الصغير القادر لا يعبر السعيه فيحكم
بايمانه اصالة لا بكفره بتبعيه ثم بتبعيه اهل الدار والغائبين خلفا عن اداء
احدهما اذا عدما اى اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم تكنه
اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجز عن استعمال الماء

يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما
يجوز بوضوء واحد وعند خلف ضرورى اى التيمم خلف عن الماء
عند الشافعى رحمه عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء
الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز فى الماء النجس والطاهر
يجزى والتيمم قضاء بما يغلب على ظنه طهارته والتيمم بناء على ان
التيمم خلف ضرورى والضرورة بنا وعندنا يتيمم اذا ذهب العجز
بالتعارض اى بين النجس والطاهر والاحتياج الى الضرورة فانه
خلف لا ضرورى ثم عندنا التراب خلف الماء فعند حصول الطهارة
كان شرط الصلوة موجودا فى كل واحد منهما بكماله فيجوز
امامة المتيمم للمتوضى كامامة المايح للغاسل وعند محمد وزفر رح التيمم
خلف عن الوضوء فلا يجوز لان المتوضى صاحب اصل والمتيمم صاحب
خلف فالماشى صاحب الاصل القوى صلوته على صاحب الخلف
الضعيف كالماشى المصلى بركوع وسجود على الموحى وشرط الخلفية ان كان
الاصل لعبير السبب منعقدا ثم عدمه لعارض كما مسلمين السماء بخلاف
الفوس باب المحكوم عليه ولا بد له من اهليه يحكم وهى لا يثبت
الا بالعقل قالوا هو نور يصير به طريق يتهدا به من حث يتهيا اليه ويدرك
الحواس فيبدى المطلوب يطلب اى نور يحصل باشراق العقل
الذى اجراه الله عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فكما ان العين
مدركة بالقوة فاذا وجد النور حتى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب

الى النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق يتبدا به فابتدا
درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهاية ارتسامه
في الحواس الباطنة وحسن بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان
يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات
المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم
البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منتظما
بحيث لا تغيب وهذا نهاية وتسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية
هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشائخنا
في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكر في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء
والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر
مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول ما
خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن
ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه اول
المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر به قوله تعالى الله نور
السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر
في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور رجح ادراكها
من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت رجح ادراك العين من القوة
الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك

الجوهر وقد يطلق العقل على قوة النفس لاكتساب العلوم وهي تسمى
النفس اشراق ذلك الجوهر وهما اربع مراتب كما ذكر في المتن فيسمى
الاول عقلا هيولانيا والثاني بالملكة والثالث العقل بالفعل
والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فيقال علم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله ابتداء
يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا ادراك
العقلي بداية ونهاية ونهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي
فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس
الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان
الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي ترتسم فيه
صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر
الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم المفكرة
في وسط الدماغ حاكمة المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب منها
تركيبا وتسمى مخيلة ايضا هذا نهاية الادراك الحواس فاذا تم هذا امتنع النفس
الانسانية من المفكرة علوما فهنا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق
العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس
اما لا تتعلق العمل كمعرفة الصانع وتسمى علوما نظرية واما تتعلق وتسمى عملية
فاذا اكتسب العلم حرك البدن الى ما هو خير وعاقبة شر فيستدل بهذا
على وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة

وهي قابلية النفس استراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس
لامحالة امرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر
المذكور دايم الاستراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم منه
بالخير والشر وهي لاتحصل الا بالقابلة المذكورة واذا لم يحرك الجوهر
وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحرك لعدم
معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم
الاستراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان
بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت
انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس لذلك الفيض والاستراق لشدة
صفائها ولطافتها في مبداء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها في اصل خلقته مقدر جامن النقصان الى الكمال بواسطة
كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير استراقها سببا لذلك الجوهر
وتزداد استضائتها بانواره واستضائتها مستلزم اثاره فالقابلية
المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لحيازة
ملكة القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف يتعذر
قدره الشارع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية
التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق
في باب الامر الخلاف في اجابة الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب
متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب

ه الصبي العاقل وشاذ من الجهل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا
كفرا وايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذران لم يعذر كفرنا من
جهل قصص قاطعة ولا ايمان للصبي والمذنب عندنا التوسط بينهما
اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع
مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوجوده والعلم بان
المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا
للدور نعم يطرق الخطاء في العقليات فان بادي الادراكات
العقلية كالحواس فمنع الانسان من القضايا البديهية والعقلية فيقطع
الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف
الانسان نفسه في زمانين فصاعدا ولينا على التوسط من مذهب الاشاعرة
والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة
الحسن والقبح وبانيهما ما ذكرنا من ان الوهم العقل في بعض الامور العقلية ويطرق
الخلل فيها فهو وصح عركاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان
الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لابد من انضمام شئ اخر
اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان تحصل
التجربة فيه فيبنيه على الاستدلال فلهذا اخرنا التوسط في المسائل المعتبرة
المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا تكلف بالايمان
لعدم استيفاء مدة جعل الله هو عادة لحصول التجارب وكمال العقل ولكن
يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط جدا مجرد العقل كما في صحة

دين

وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان عقلت عن الاعتقاد
لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت بتبين فانها ان لم تدرك
المدة المذكورة لم يحصل بمجرد عقلها كفاية اذا حصل التوجه وشرطنا
الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الفاسق اى لا يكلف فعل مضى
زمان يحصل فيه التجربة وبعد يكلف ولا يضمن قاتل الفاسق ولو قبل مدة
التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام فصل
ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة
وهى فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا
لماله وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار
عن عهد جرى من الله تعالى وبين سبحانه ادم عليه السلام وعن اقرارهم بوحدانية
الله تعالى وربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم لو جحدون يوجب
اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلما لهم
من وصف كونوا به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى
والشرعى وقال كل انسان الزمناه طائره فى عنقه العرب كانوا
يتيمنون بالخير والشر الى الطائر فان مرسا عاتيمنون وان مر ساجا
يتشاءمون به فاستعير الطائر لما سوقى لحقه سبب للخير والشر قضاء
الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر
فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة

العنق اى لا ينفك عنه ابدا فدلت الاية على لزوم العمل الانسان
فحمل ذلك اللزوم هو الذى قصوله فى عنقه استعار العنق لذلك
الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق
وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الاية يدل على خصوصية الانسان
بحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه فثبتت بهذه الايات
الثلاث ان للانسان وصفا صار به اهلا لما عليه وقد فسر الذمة
بوصف يصير به اهلا لماله وعليه ولا دليل فى هذه الايات على وصف
يصير به اهلا لماله لكن المقصود هنا اثبات اهليه الوجوب عليه
فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدليل الدال على الوصف
الذى يكون به اهلا لماله فكثير منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض
الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض ونحوه فضل الولد
لزمه من وجه نفع لحق له الحق لا لحق عليه فاذا ولد يعتبر ذمته مطلقة
لكن الوجود غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما
اداؤه كسب وما لا يكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غيرما وعوضا
يجب اى على الصبى وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال
واداؤه يحمل الشبه وكذا ما كان صلة شبه المؤن او الاعواض
كنفقة القريب تظير الصلة التى تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التى
تشبه الاعواض لا صلة شبه الاجرة اى لا يجب فلا يحمل العقل
اى لا يحمل الصبى الدية وان كان عاقلا فى هذا الكلام ايهام لانه

ان يكون جزاء لم يحفظ عما فعل والعقوبة اى لا يجب على الصبى العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر فى باب المحكوم به
وهو قوله كحرمان الميراث بالعمل فلا يثبت فى حق الصبى لانه لا يتصف
بالتقصير واما حقوق الله تع فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية
فظاهرة لان الصبى سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء
لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود
ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه لرجحان معنى العبادة
وتجب عندهما جبرا اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة
كالعشر والخراج تجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه
يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحايض والنفساء
يظهر ذلك فى حق القضاء وفى قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب
بخلاف الصوم اذ ليس فى القضاء حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون
اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافى الصوم وعدم جوازه منها
اى عدم جواز الصوم من الحايض خلاف القياس فيتنقل الى الخلف
اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج
فى الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد فى الصلوة دون الصوم
لانه اى الاغماء يمتد سنة عادة شهر رمضان واما ان سنة قاصرة
وكاملة وكل ثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة ثبت بقدرة
قاصرة واهلية الاداء الكاملة ثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة

عيب بالعقل القاصر وهو عقل الصبى والمعتوه والكامنة بالعقل الكامل
وهو عقل البالغ وغير المعتوه فاثبت بالقاصرة اقسام حقوق الله
كالايمان وفروعه نعم من الصبى لقوله عليه السلام مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا واما الضرب
تاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب
عقوبة والصبى ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب تاديب
والصبى اهل للتاديب ولانه اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد
لا يعدم شرعا لاجزاه اى لاجزاء الشرع وقوله ولانه اهل للثواب
وقوله ولان الذى عطف على قوله لقوله عليه السلام وهو بط فيما هو حسن
وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى لزوم اداءه وهو عنه موضوع واما حرمان
الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر جواب اشكال وهو
ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه ضررا
يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة
بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان
الى كفر الاخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات الايمان واما
صحة الشئ فحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما
يثبتان بنفاقه ولم يعد اضرارا حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الابوين
اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فما هو ضرر محض واما الكفر فمعتبر
ايضا لان الجهل لا يعد عذرا فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تبع

الاعتقاديات والاعتقاديات امور موجودة حسنة لا مرد لها
بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا
اى لان احكام الدنيا ثبت بالكفر ضمنا والاحكام المقصودة بالاسلام
والكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا ثبت الكفر
ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى على انها تلزم تبعا
اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبى تبعا للابوين وان كان
لا يلزمه نصر فانها الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا
محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر المحجور
اى الصبى المحجور او العبد المحجور نفذ وعمل بحكم الاجر استحسانا
وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم
الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة
نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن العبد يشارك السلامة
حيث ان تلف فيه يضمن اى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل يضمن
المستاجر بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا تلا الاستحسانان
الترجيح للصحيح يرجع الى الصبى والعبد المحجورين والراجح عطاء لا يكون
كثيرا اى لا يسع سهم العصبة ويصح تصرفها وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن
الولى اذ فى الصحة اعتبار الاهلية وتوسل الى درك المضار والمنافع
والاهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا
محضا عطف على قوله فما كان نفعا محضا كالطلاق والهبة والقرض

من قبل الصبى الا القرض بقاضى وانما يصح اقراض مال الصبى للقاضى
دون غيره من الاولياء لان القاضى اقدر على استيفائه فان عليه
صيانة الحقوق والعين لا تؤمن هلاكها جملة حالية اى لما كان صيانة
الحقوق على القاضى والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضى
ليلزم فى ذمة المستقرض وايا من هلاكها وما يتردد بينهما اى بين النفع
والضرر كالبيع والشراء ونحوهما من حيث انه يدخل المشترى فى ملكه
المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر يصح
بشرط راى الولى لانه اى الصبى اهل لحكمه اذا باشره وليه
كذا اذا باشر شقصا براى الولى ويحصل بهذا اى بمباشرة الصبى
وبراى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع فضل تصحيح
عبارة وتوسيع طريق حصول المقصود بهذا اى تصرف الصبى
براى الولى فما تردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة رح بطريق
احتمال الضرر فى تصرفه يزول براى الولى فيصير كالبالغ حتى
يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملك الولى فاسخه من الولى
اى مع الصبى من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح لما قلنا انه
كالبالغ وفى رواية لا لانه اى الصبى فى الملك اصيل وفى الراى
اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراى باعتبار اهل العقل
دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة اى شبهة
انه نائب الولى واذا كان كذلك صار كان الولى مع من نفسه

مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي بنية النيابة في موضع النهية وهو
ان مع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع
النهية وهو اذا باع من الاجانب وعند محمد متعلق بقوله ثم هذا
عند ابي حنيفة رح بطريق انه اي يصير فالصبي يصير رأيه اي رأي
الولي كما شرنا اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا
اي لا من الولي ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي
فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع
ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون
اليهم اكفهم سائلين واما وكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية
تنفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انه لا نزول الموصي به ما دام
حيا عن ملكه فينبغي ان تصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا
للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي الابحاء
فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لم يشرع
في حق الصبي الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق فاجاب
اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي
ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرع من البالغ وان كان ضررا
كالطلاق **فصل** الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة
اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال
والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في الغالب مسقط لكل العبادات

لما فاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن
الاداء سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب
لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك ابقاء وهو
وسوا على الثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط
الوجوب اذا لم يمتد بخون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ
مجنونا فانه سقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين
اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحدة من الصورتين
الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد
على يوم وليلة بافاقة وعند محمد رح بصلوة فصير الصلوات ستا
وفي الصوم بان يستغرق رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد
وعند ابي يوسف اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط
الزكوة واما ايانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا
واما قال هذا جوابا للسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم
بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر
في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته
ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته
عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا بنفسه لا بوليه واما المعاملات
فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل
الاهلية وهو قوله لحقوق العباد وما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بينا

انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر واما سوء الاقوال فمفسد
عبارته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية
للانسان في مبدء الفطرة لان الصغر لا زمانية الانسان اذ ماهية
الانسان لا تقتضي الصغر فنفى بالعوارض على الاهلية بهذا المعنى اي حالة
لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق
الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفة تعالى فالاصل ان يخلقه
على صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون
من مبدء فطرته واف العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة
منافية لهذه الامور فتكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون
اما بعده فيحدث له ضرب من الاهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك
فيسقط ما يحمل السقوط عن البالغ فلا تسقط نفس الوجوب عنه
في الايمان حتى اذا ادانه كان قرضا لا تبرعا حتى اذا بلغ لا يجب عليه
الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث
بالقتل تعقيبا لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان ولا يحرم
على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما فيان الارث فعدم الحق
لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء واما قال هذا لان الحرمان
بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل باخذ الميراث
فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يستدل
على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء

خلال

بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية بالرق ومنها الغفلة وهو لا
في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام
المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فما ذكرنا الا ان امراره معتوه
اذا اسلمت لا يوفر عرضه على ولي المجنون
بخلاف الصبي والفرق انهما اي المجنون والمعتوه غير مقدرين والصبي مقدر
ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة سماوية
الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فما يتضرع فيه
غالب لا في حق العباد وهو اما ان ينفع فيه المرء بمصيره كالاكل في
الصلوة مثلا فان حال ناسيا لما تذكره واما لا بتقصيره اما بان يدعوا له
الطبع كالاكل في الصوم او بجده انه مركوز في الانسان كالقتل العمد
والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا
لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات
والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب
لاحتمال الاداء بعد بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عباراته النائم وهو عطف
على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا اقر في صلوته
نائما لا يصح اقراره واذا تكلم لا يفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء
ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حكما لا
بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى يعم عنه

النبي عليه السلام وهو فوق النوم فما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية
يتعطل معها القوى المذكورة بسبب رقي البخارات الى الدماغ
ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال
والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم
الا يرى ان التنبيه والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبيه
من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال
اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او مستندا بخلاف
النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته
ولطافة سبب النوم فمن افاق الاغماء تمسك بيقظة اشد من منافاة
النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع
النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك وفاء للحرج ولما كان نادرا في الصلوة
يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات
كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بالعفو
حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده
شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء على الكفر
فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك
فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقرار المجهول النسب انه
ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده
اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق في عندهما

مال انسان والتجارة لانهما كان في ثبوته تهمة كما اذا اقر
المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل بوجزائي عصه ونصف الحل
بتنصيف المحل في حق الرجال اي محل بحر اربع وللرقيق تنتان
وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق اي في فصل الترجيح
اي محل الامة اذا كانت معدة على الحرة والحل اذا كانت حرة
عنها او معارة ويتصف الحد والعدة والعم حتى كان ملاعنة النصف
من العمة والحرة اثنتان وقد روى انه ذعم بحرة يومان وللايوم
والطلاق لكن الواحدة لا تقبله اي التنصيف فكاملة في عدد
الطلاق عبارة عن اتباع المملوكة فاعتبر بالنساء فان قيل
يلزم من اتباع المملوكة اتباع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء
يجب ان يعتبر بالنساء ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى
انتقص عدد الزوجات فان انتقض مالكيته في هذا العدد انتقض
يلزم النقصان من النصف ولما كان احد المالكين وهو ملك النكاح
والطلاق ثابتا له والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا عرف
بالكمال لانه ملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في حرمة فاعتبر
دية عن دية الحر لشئ هو معتبر شرعا في المهر والنفقة وهو عشر دراهم
واما المراة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر فنصف دية
اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ليس بمال وهو ملك
المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد

لا ملك الرقبة فيكون حرمته ناقصة عن حرمة الحر اي عن دية لا نصفها
اي اذا بلغ قيمة العبد المقول خطاء عشرة الاف درهم فاذا منصف فحسب
عشرة دراهم واما المراة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك
النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا البعير
في خاطري اعتراض بعلت لكن هذه العلة لا تخص بالدية وانما يوجب
الاكمال مما هو من باب الازدواج اي لو كان العلة لنقصان دية
العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون
مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشئ من الاحكام بل يوجب
نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا ما ذكران احد الملكين ناقص
عرض وهو الازدواج يعني ان يكون كل واحد منهما من باب الازدواج
كاملا في الارقاق وليس كذلك بما ثبت ان العلة لنقصان دية
عن دية الحر ليست على ما ذكروا الروت ان ابين ما هو العلة لثبوت
الحكم فقلت واما نصف دية لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا تصف
لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اصل التصرف في المال
حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بالبيع عندنا وعند الشافعي رحمه الله
بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة
فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه
كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا لملك لم يكن اهلا لسببه وهو ملك
اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرق اليد

علم ان جهة النسخ يوجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب
الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار
او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد
منهما معلوما يصح البيع لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء واذا
كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه
الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير
شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة
وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة لان الحر
غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشاهدة النسخ فيكون
ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع **فصل** في الفاظه وهي اما عام
بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان تناول الجموع
كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول
نحو من ما يتني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ما يتني اذ لا فله
درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا لقوله يطلق على
الثلثة **فصاعدا** لكن يصح اطلاق الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط
على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت
على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة
عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد

المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل الجمع
ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان
وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عم الاثنان فما فوقهما
جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع
ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله
تعالى قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث
او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على
جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجماع
الرفقة بعدم قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي
صلى الله عليه وسلم ان يسافر واحدا واثنان بقوله الواحد شيطان
والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص
في السفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل
العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان
المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على
اثنين فعلم ان الاثنين جمع فقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك
بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيب قوله ان
اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص المستقل وما في معناه كالرهط والقوم
الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه
كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء الى الواحد اي يصح

على انها اى اليد لبست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد بل كنه
منافى لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهى الحكم الاصلى فى
التصرفات اى اليد هى الغرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان
يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه
فى يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد لم ملك
الرقبه اما حسا ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبه سواء حصل
المالك بالسبى فتقطع طمع الطامعين والاقضاء الى التنازع والتقاتل
وكونه حاصلا ان المقصود فى التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبه فانما
ثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قال لعلم يمكن اهلا لملك لم يمكن اهلا
مباشرة سبب الملك لا يكون حاله عن المقصود الاصلى لان المقصود
الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اى ملك الرقبه فانما ثبت
حكم ضرورى اى ليس مقصودا اصليا اى مقصودا لذاته واما ثبت ضرورة
ان ملك شئ اخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات
يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير
فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا للملك
الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مسئلتنا فاليد ثبت له والملك للمولى
خلافة عنه اى يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك
للمباشر وهو كالوكيل فى الملك اى العبد المأذون فى الملك بمنزلة
الوكيل اى اذا اشترى شائع الملك للمولى كما يقع للوكيل شراء الوكيل

ذون

وفى بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون اى الماذون
فى حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى ثمانى الصور تين وعامة مرض المولى
وعامة مسائل الماذون اما مرض المولى فصورته ان الماذون
ان تصرف فى حال مرض المولى وحاباه فاحشة وعلى المولى دين
لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث
لا من جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف
فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففى حال صحة المولى ليس كالوكيل
واما عامة مسائل الماذون فكما اذا اذن العبد الماذون عبدا آخر
من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا يحجر الثانى بمنزلة الوكيل
اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثانى وكذا اذا مات
الماذون الاول لا يحجر الثانى كالوكيل اذا مات واما قال فى بقاء
الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا
له التصرف الا فاخا وكيله بخلاف الماذون لكن فى بقاء الاذن
هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانها اى العصمة وقد ثبت من مولاه
معصوم الدم بناء على الاسلام ودار وفصل الحجر بالعبد والرق توجب
نقصانا فى الجهاد على ما قلنا فى الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى
فلا يستحق السهم الكامل وينافى الولايات كلها فلا يصح اما المحجور لا تصرف
على الناس ابتداء واما امان الماذون فليس من باب الولاية لانه لا يصح
او لا فى حقه اذ هو شريك فى العصمة ثم تعدى كما فى شهادته بهلال رمضان

فان صوم رمضان مس اولا فی حقه ثم یتعدی الی کافة الناس ولا شرط
الولایة مثل هذا ویتأتی فی ضمان مالیس بمال فلا یجب الدیة فی جنایة
العبد بل یجب دفعه جزاء ای لا یجب علی العبد ضمان مالیس بمال
لان ضمان مالیس بمال صلة والعبد لیس باهل لها حتی لا یجب علیه بقتله
المحارم فلا یجب الدیة فی جنایة العبد خطاء لان الدیة صلة فی حق الجانی
کانه یهب ابتداء او عوض فی حق المجنی علیه فیکون المتلف غیر مال یتأتی
الوجوب علی العبد وکون الدم مما لا یبقی ان یهدر روحه لحق المتلف علیه
فصار رقبته فداء الا ان یختار المولی الفداء فیصیر عائدا الی الاهل فان
ارش الجنایة اصل فی الباب حتی لا یبطل بالافلاس وعند ما یصیر کالحواله
ای الارش اصل فی باب الجنایات خطاء لکن العبد لیس اهلا لان یجب علیه
الارش بما قلنا انه صلة ولما لم یجب علیه الارش لا یملک تحمل العاقلة عنه
فصار رقبته فداء لکن لما اختار المولی الارش فداء عن العبد تثلا یعود
صار وجوب الفداء عائدا الی الاهل لا کالحواله حتی اذا افلس المولی
بعد اختیار الفداء لا یجب الدفع عند ابی حنیفة رح وعندهما یکون کالحواله
حتی یعود حق ولی الجنایة فی الدفع ومنها الحیض والنفاس وهما لا یمنعان
اهلیة الاداء الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم علی ما مر ومنها المرض
وهو لا ینافی اهلیة لکنه لما کان فیه من الحرج شرعت العبادة فیه بقدر
الممکنة ولما کان سبب الموت وهو علة لخلافة کان سببا لتعلق حق الوارث
والغرماء فوجب الحجر اذا اتصل بالموت المضمر فیه وهو یرجع الی الموت

والصحة فی کان وفی فوجب وفی اتصل یعود الی المرض والمعنی ان
الموت علة لان یقوم المضر مقامه مستندا الی اوله ای اول المرض
وهو حال عن قوله فوجب الحجر فان مرض الموت یوجب الحجر والاطلاق
مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به صار الحجر مستندا الی اول
المرض فی قدر ما یصلح جهة فقط ای حق الغریم والوارث وقوله فی قدر
متعلق بالحجر فیجوز النکاح بمهر المثل فلی تقدار مهر المثل لم یتعلق حق الورثة
والغرماء لان المریض یحتاج الی النکاح لبقاء نسله وفی کل ما یوالیه لا تعلق
به حق الغیر واذا لم یتعلق حقهما بمهر المثل لم یکن فی الحجر عن النکاح بمهر المثل
ضرر حقهما اذ لا حق لهما فیه وکل تصرف یحتمل الفسخ صح فی الحال ثم نقض
ان احتیج الیه وهو الاحمد ای الفسخ کالاعتاق یصیر کالمتعلق بالموت ای کالمتعلق
النقض فان کان علی المیت دین مستغرق ینفذ علی وجه لا یبطل حق
الدائنین فوجب السعایة فی الکل وان لم یکن دین مستغرق ینفذ علی وجه
لا یبطل حق الوارث فی الثلثین فوجب السعایة فی الثلثین لان حق
الوارث والتفاسخ فی الوصیة ابطلان لکن الشرع جوزها نظرا له
ای لمریض لمدارک تقصیرات ایام جبوته فی القلیل لیعلم ان الحجر وترک ایثار
الاجنبی علی الوارث اصل وقد ابطل الشرع الوصیة لوارث او تولی
اعلم ان الله یوصیکم فرض او لا الوصیة للوارث بقوله کتب علیکم اذا حضر احدکم
الموت ان ترک خیرا الوصیة للوالدین والاقربین بالمعروف ثم تولی نسخه
حیث قال یوصیکم الله فنسخ الاول بطلت ای الوصیة للوارث صورة

ان منع المريض فيما من التركه من الوارث بمثل القيمه لانه وصيه بصوره
العين لابمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثه فانه وصيه معنى وحقيقه بان
اوصى لاحد الورثه وسببه بان باع لبعيد من الاموال الربويه بزدى بما
ويتهمت بجوده عطف على قوله بطلت في حقه اى في حق الوارث
كما في الصغار اى ان باع الولى مال الصبى من نفسه بتهمت بجوده
حتى لايجوز الا باعتبار القيمه وما تعلق حق الورثه والغرماء بماله صوره
ومعنى فحقهم اى في حق الورثه والغرماء حتى لايكون لاحد الورثه
ان ياخذ التركه ويعطيه ما في الورثه القيمه ولو قضى المريض حق بعض
الغرماء شاركهم البقيه ولايجوز تبرع المريض البيع من احد الورثه او الغرماء
بمثل القيمه ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمه فلا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق
غيرهم فان حق الغرماء والورثه ما تعلق بالتركه من حيث المعنى فقط بالنسبه
الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبه الى العبد تعلق حقهم بالرقبه لابصوره
فيصح اعتاق المريض من حيث الصوره فيصير العبد مستحقا للحريه ولا يمكن بعض
الاعتاق لكن لاينفذ من حيث المعنى وهى المعاينه حتى يجب السعايه في الكل
اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون لمولاه
المكاتب الا انه لايمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق
المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن نفذ فان كان الراهن غنيا
فلا سعايه على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين كيلا

يرجع على المولى بعد فكاكه ومعنى الراهن حر مديون فصل شهادته قبل
السعايه ومعنى المريض قبل السعايه بتركه المكاتب فلا تقبل شهادته وبعدها
الموت وهو عجز خالص لاحكام شاهد ونوعه واحرزه اما الاولى فكل ما هو
من باب التكليف سقط عنه الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجته يبقى ان كان
متعلقا بالعين بقى بعينها كالوديعه لانها اى العين هى المقصوده وان كان
دينا لايبقى بمجرد الذمه الا ان يضم اليها اى الى الذمه مال او كفيل فلا يجوز
الكفاله عن ميت الا عند وجود احدهما اى الكفاله لايجوز الا ان يبقى عنه
مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حوزه كما اذا حجر
فوقع حوان بعد موته لانه شرع صله كنفقه المحارم الا ان يوصى فيصح
في الثلث واما شرع لحاجته فسقى ما تقضى الحاجه فبقى التركه على حكم
ملكه حتى يرتب منها قضاء دينه واسقى الكتابه بعد موت المولى لحاجته الى اداء
وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حريه
اولاده واما المملوكيه فتابعه هنا فان الاصل في هذا العقد بقاء اليد
اى ما هو في باب الكتابه وهو جواب سؤال مقدر وهو انه ما ذكر ان كل ما
يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضروره قضاء حاجه كل ما يحتاج اليه
لايبقى لتمام الدليل على عدم بقائه والضروره الموجبه لبقائه وعقد
انما يكون بقاؤه اذا بقى المملوكيه الميت ولا حاجه الى بقاء المملوكيه فلا يبقى عقد الكتابه
لايبقى فاجاب بان المملوكيه تابعه والمقصود من بقاء عقد الكتابه بقاء
المالكيه يدا والمملوكيه رقبه بقى ضمنا لا قصدا وثبت الارث نظرا لخلافه

الكتابه

والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا
اذا ثبت الخلافة نصا فانها لا تحمل الفسخ لتعلق العتق به اى بالموت اما
الخلافة لان التعليق بالموت وصيه والموصى له خلفه للميت فى الموصى به فيكون
سببا اى التعليق بالموت سببا فى الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات
لانه اى الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز بيع عبد علق
عتقه بامر كائن بعينه قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لانه من
احد حاملى الاستخلاف كما ذكرنا والمعلق بامر كائن لا محالة فصار
مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز
بيع المدبر وبيع كسب الولد فى استحقاق الجارية دون سقوط النفوم لان
نفوذها انما سقط لانه لما استفرشها صار المنع فيها اصلا والمال تبعا
على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون
ما لا يحتاج اليه فلان المالكية بقى دون المملوكة فلذا المراد بقبل الروح
فى عدها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فبقى بخلاف مملوكيتها لاحاجة
عليها واما ما لا يصح الحاجة كالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثائر
عند انقطاع الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه
يجب حقا لورثته ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد
فى حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا يثبت بعض الورثة
خصما عن البقية لكن اذا انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت

يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الاخرة فكما مات فى حقه
واما العوارض المكتسبة فهى اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها
الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل
فديانة الكافر اى اعتقاده فى حكم لا يحمل التبدل كعبادة الصنم مثلا بطل
فلا يكون كافرا حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا
فانه يصح منهم واما فى حكم يحتمله فذاهب للتعرض فقط عند ابى حنيفة رح اى
دعاه داعيه للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يجد الكافر
بشرب الخمر وعند ابى حنيفة رح هى داعية له اى للتعرض ولدليل الشرع
فى حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كما قال الله تعالى
لم نمنعهم فيها اى فى احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج بعد
الله تعالى العبد الى المعصية بالتدريج فيكون ديانة داعية لدليل الشرع
فى احكام الدنيا فيوهم تحقيقا لكنه فى الحقيقة غلط كما بيناه فى فصل حجج
الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس
فصورة الضعف والامهال يوهمهم فى زيادة ارتكاب المعاصى
وفى يوهم الاحمال كما نطق بالحديث وهو قوله عليه السلام امهلهم فظنوا
انى امهلتهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملى لهم
ان كيدى متين وقال تعالى انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم
وقالت نوح ما نوتى الا فسقت عنده اى عند ابى حنيفة رح نقوم الخمر
والضمان بانلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم ان وطئ فيه

اى فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط
لاحصان القذف فعند ابى حنيفة يجوز ان وطئ فى هذا النكاح لا يكون
زنا فيحد قاذفه ويجب به النفقة اى لنكاح المحارم ولا نسخ اى نكاح
المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يرافعا ثم اقام البينة
على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم الحال واحصان المرء من باب العصمة وهى التحفظ
فيكون فى ثبوتها الحفظ عن النقوض تقريره ان دياناتهم يصلح
دافعة معترضا اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا
اى فى الاحكام التى يصلح دياناتهم دافعة لها لا ما لا يصلح دليل الشرع
فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان المرء من ما
دفع النقوض لان باب التعدى الى الغير فيتبان ولا يلزم الربوا لانهم
قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان دياناتهم معتبرة فى ترك النقوض
فانه يجب ان يتركوا على دياناتهم فى باب الربوا ايضا فاجاب بان معتبر
فى الربوا الس هو الحل لقوله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا عنه
وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياناتهم دافعة للمعترض
ولدليل الشرع لا يراد به ان دياناتهم الصحيحة دافعة لها فان دياناة الكافر
لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم
فانه لا يحل فى شريعة من الشرايع لان حله كان فى شريعة ادم عليه السلام
ثم نسخ فى شريعة نوح عم فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب

الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا
مذكورة فى التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح
المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس ولا يمكن الزامهم بما فى كتب غيرهم
فان قيل دياناتهم ليست حجة معتدبة اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف
والنفقة كما فى محوى حلف حين احد تحارروجه لا ترث بالزوجية
اعلم ان الحكم فى المعيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف
وعدم وجوب النفقة والحكم فى المنفس عليه عدم الارث فالحكمان
مختلفان فى الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد بمنزلة الجنس لهما
وسوان دياناتهم غير معتدبة فلماذا ثبت بدياناتهم نفى التقوم الخمر على ما كان
فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم سوى التقوم شرط للضمان لا علة
وكذا الاحصان اى احصان القذف شرط لوجوب الحد على القاذف
فلا يكون فى اثباتها اى فى اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان
والحد بل الضمان والحد انما يثبتان بالاتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم
القول بتعدى دياناتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان
ولم نفعل كذلك وانما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دفعا
لا معتدبة ولا تنافى ذلك كما وانما نصحح فيوخذ الزوج بدياته ولا كذلك
من ليس فى نكاحهما كالوارث الاخر جواب عن القياس المذكور
وهو قوله كما فى مجوسى وتقريره ان ارث البنت التى هى زوجته ضرر بالوارث
الاخر اى البنت التى هى ليست زوجته فيكون معتدبة هنا وانما عندنا فكذلك

اعلم ان ما ذكره هو مذهب ابي حنيفة رح واما على قولهما رح فكذلك الخ
اي ديانتهم وانفقه للتعرض والدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان
نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف نكوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شرعة
ادم عليه السلام لا يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم
كان في شرعه ادم عم حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد
لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد
لم يكن جائزا في شريعة ادم عم وكان السبب الالفة والارادة وكذلك
بطن واحد والمشروع ان تزوج كل انثى وذكرا من بطن آخر وكان
النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء
اندفق دمه والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين
فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا تكون كذلك ولما كانت
الضرورة تتقضي بالبعدي لم يحل القرب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم
الحرمة وقد مست الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل
نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم وانفقه لدليل الشرع لا
لهم حل نكاح المحارم اذ بعد دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل
في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل
واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان وللاحد قاذف
من نكح المحارم ووطئ هم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة
اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة باقية في حقهم

صدر بي حد القذف بما قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم
وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد
على قاذف من نكح المحارم ووطئ هم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا
ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين
ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول ظ
فهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول
يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف
يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب
كالميراث او لو وجبت يصير الدين مؤجلا فالحاصل ان المراد بما
ذكره في القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل شرعي سلم صحة
النكاح وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة رح
في النفقة انها لدفع الهلاك فاجاب بالنفقة بناء على ديانتهم لا يكون هو لا
بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة
فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا بالاهلاك فاجاب بالنفقة دفعا لهذا التعرض
ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع
المرأة فاجاب بقوله وغنا لا لدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس
واما جهل كان وكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح
عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الموطي صلى
الله عليه وسلم باحكام الاخرة لانه تخالف للدليل الواضح لكنه لما كان تاويلا

للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا تترك
على دنائته فلزمه جميع احكام الشرع وجهل الباغي فيضمن باتلاف مال
العادل اوتلفه الا ان يكون له سعة فسقط ولانه الالزام وجب
علينا محاربته ولم يحرم الميراث بعلة لان الاسلام جامع اي بيننا
وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والعلل حق فلا يكون
مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل
عادلا لانه حق في رعيته وولاية قطعه عنه ولما كان الدار دار
والدماء محاقنة تحت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف
كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده
واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان واما لم يجعل ان القول بانه
يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وجهل من جهل
في اجتهاده الكتاب كمروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتعليل بدون
الوطئ على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة
والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل
استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان المدعى او خطاء وهذا
عند الشافعي رحمه والمعنى مالك رح يقضي بالقود ان كانت الدعوى
في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر وهذا او حديث العسيلة من المشاهير

او الاجماع كسبع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ
قضاء القاضي فيه معلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان
القاضي بجهله في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه فكونه مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة او الاجماع واما جهل يصح شبهة عطف على النوعين المذكورين
في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد والصحيح اي غير مخالف للكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر بزعم انه صحيح ظنه ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر
بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء
على جهله بفرضية الترتيب صح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر
جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه
زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه لا يجب
قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت ادائه المغرب
ان عصره جائز اما لو علم وقت ادائه المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة
المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يعض الظهر فصلى العصر على ظن
ان الظهر جائز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر
ولم يعض الظهر على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة
بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا اخر ثم تذكر كان
على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد
فان عند ابي حنيفة يجب رعاية الترتيب على من علم وايضا فيه خلاف زفر رح

فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول بحره فهو في معنى الناسي
للفساد فحرمه الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يصح الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف
للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفا احد
الوليين ثم اقتصى الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا
قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص
فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل العامل وكذا المحكم اذا ظن
انه افطر فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم صار شبهة درء الكفارة اذ هذه الكفارة ما يندرئ بالشبهة
وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امراته او ولده
يظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فصار شبهة في درء الحد
حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لانها في النسب والعلة اي لاثبات النسب
والعلة بهذه الشبهة وان كان سكران بالوطي بشبهة وكذا حربي
اسلم قد خل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون شبهة
لان زنى هو اي زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون
لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة
الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا عذر بالجهل بحرمة
الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصح عذرا هذا هو النوع الرابع
من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا لم يخاطب ولم يتمكن بعد

في دار نا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة
استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون
كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل عن التحويل فانزل الله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر
لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي يا رسول الله فكيف اخواننا الذين ماتوا
وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب
اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فما اذا انتشر الخطاب في دار لعدم
التبليغ فمن جهل منا كون لتقصيره لكن لم يطلب الماء في العمرات
وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون
اي يكون عذرا حتى ان تصرف لا يصح اي من الموكل فان شراء الوكيل
قبل العلم بالوكالة يتبع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة
يتبع عن الوكيل ولو باع مال الوكيل موقوف كبيع الفضولي وكذا جهل
الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والصبي بالبيع
والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل
الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل
والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع
العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع
بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها كان قبل

علمه

منعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى
اعتقها فكف عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا
بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
واذا بلغ البكر الى زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها
فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار
لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر
لان الدليل مشهور في حقها فالجهل لا يعذر وفي حق الامة يخفى
لان خدمة المولى تشغلها عن العلم فالدليل يخفى في حقها فيعذر بالجهل
ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا فرق الفرق
بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد
الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فالطلاق
الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم العلم يصلح للدفع لا للالزام
وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع
لاستغراق المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء بها
لا يناسب تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر الخيار العتق دفع ضرر
ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والمكره او كالبنج
والافيون او بما تحدث من الخليط والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع
التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم
او مثلث لانه انما يحل اي المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير

كالسكر بالمحرم فيجيء اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني
من السكر وهو السكر من شراب محرم او بالمثلث لانباني الخطاب لعدم
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب معلق
بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته
واما عند محمد رح القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم
وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر
بما يحتمل الرجوع كالردة وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل
الرجوع واذا اقر حالة السكر كالقصاص والقذف وعرها او باشر سبب الحد
ثم سكر اما يحد او ضده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد
الحالة المميزة بين الصحو والسكر وقد ابو حنيفة رح ان لا يعرف الا من
من السماء لوجوب الحد هبط ومنها النزل وهو ان لا يراد به اللفظ
لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه
ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة النزل اي شرط النزل
ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا
ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي
ان يكون المواضع سابقة على العقد وهو اي النزل لا ينافي الاهلية اصلا
ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر
في التصرفات كيف ينقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي اما من الثلاثة

فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فالحتمله كالبيع والاجارة فاما ان
تواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل البيع بما يكلم بعض
البيع عند الناس ولا يزيد البيع فان اتفقا على الاعراض اقيلا
بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن النزل وبنا بطريق الجد
صح البيع وبطل النزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة
صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي يتعاقدان لوجود الرضا بالمبيع
لا بالحكم بهذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا سقط الخيار
فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد
كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه بعدم الرضا بالحكم بهذا
اسد دراكا عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع
الفاسد فان قبضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلاث جاز
اي ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي ينقلب جائزا كما
في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا ينقلب الاجازة بالثلاث
فكما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لان اجاز احدهما لا يكون
الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما كالشرط في الثلاث
وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيخ اي ان لم يقع في خاطرهما وقت العقد
انهما بنيا على المواضع او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح
العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة
لم ينقل رح اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة

فان العادة تحقق المواضعة فامكن على ان المواضعة اسبق قلنا
الاخر اصح الاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة الا ترى ان احدهما لو
على المواضعة واعلم انه بقي بالتسليم العقلي فسخان لم يذكرا وهما
ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم اخضر لي شيء او سي احدهما
وقال الاخر لم اخضر لي شيء فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم
الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما ان تواضعا على البيع
بالغبن على ان الثمن الف فتعاقدا بالمواضعة الا في صورة واحدة
وهو ما ذكره رح بظاهر العقد فيلزم الفان عنده في الكل والفرق له
بين البناء وهنا ومنه ان العمل بالمواضعة هناك يحمل قبول احد الا لغبن
شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جد في اصل العقد فهو اولى
بالرجوع من الوصف اي اصل العقد اولى بالرجوع من الوصف فان
اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جد في اصل
العقد واما النزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر
المواضعة والنزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد كما سبق
في الثمن واما تواضعا على الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا
والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد
ممكن ثمة لانها والنزل بالغبن مدة شرط لا طالب له فلا يفسد
انا قال هذا جوابا عما ذكره بحمل قبول احد الا لغبن شرطا لوقوع البيع
بالاخر واما قال انه لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن

ان

تخصيص المفرد الى الواحد والطايفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة منهما اى من الفاظ العام الجمع
المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع
ولا البعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف
اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة
لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي
يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فدخل اللام على الفايدة الجديدة
اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفايدة الجديدة اما تعريف العهد او
استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض
افراد الجنس خارجا او ذهنا دخل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله
على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى
باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد
الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما بانى في فرق
الصحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم
الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عم الاية من
قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة فقال
الانصار منا امير ومنكم امير فمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله الاية من قريش
ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء قال منا بخلاف هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام
مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا تزوج النساء يحنث بالواحدة

بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى
لبني زيد وللفقراء انصف بينه وبينهم بقوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد هذا ويدل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لام لم يكن هناك معهود
وليس للاستغراق لعدم الفايدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم
الفايدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء
الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
لا يمكن صرف الصدقات الى فقراء الدنيا فلا يكون مرادا فيكون تعريف
الجنس مجازا فيكون الاية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه
ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية
باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه
حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي
الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمل على تعريف الجنس وابطال الجمعية
من وجه اولى وهذا معنى كلام طرفا الاسلام في باب موجب الامر في معنى
العموم والتكرار انما اذا ابقيناه جمعا تعارض حرف العهد اصلا الى آخره فعلم
من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل عليه كما في قوله تعالى لانذركم به
فان عليا قالوا انه لسبب العموم لا لعموم السبب فجعلوا اللام للاستغراق
الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء
واختلف في الجمع المنكر والاكثر انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء
كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير

الف للالفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى
حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك لا تفسد العقد لعدم الطالب
لكن يجاب لانا نحقق ان الشرط في مسئلتنا واقع لاحد العاقدين
وهو الطالب لكن لا يطالب بنا للمواضعة وعدم الطلب لوجود
الرضا لا يفسد الصحة كالرضا بالزيوف ثم عطف على قوله فاما ان يحمل البعض
قوله واما ان لا يحمل البعض فمنه ما للمال وهو الطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل بطل لقوله عليه
السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وللمال الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرجوع والرد
حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما هو المال فيه تبعا كالنكاح فان
المنزل في الاصل هو العقد لازم وفي قدر البدل فان انتفى على الالف
فالمهر الفان وعلى المائة فالف والفرق لابي حنيفة بين هذا
وبين البيع ان البيع ينعقد بالشرط لكن النكاح لا ينعقد بالشرط
وعلى ان لم يكبرا او اختلفا في رواية محمد عن ابي حنيفة لهم المهر الف
بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فترجح به اي بالثمن
وفي رواية ابي يوسف له الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل
فان انتفى على الاعراض فالمسمى وعلى المائة مهر المثل اجماعا وعلى ان
لم يكبرا او اختلفا في رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل على رواية
محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم حضور في المواضعة

في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة
في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان بالمواضعة عليه وهو الالف داخل
في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما
بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف له المسمى عندهما
مهر المثل ومنه ما كون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم عمد سواء ذكر في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض
يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة
فلترجح الايجاب اي ترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير
الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لهما عندهما الطلاق واقع والمال
واجب والخيار بطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب
المال حتى تثاب المرأة هكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا
في الباقي عندهما على ان المال يلزم بما علم ان المال في الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق
والعتق بسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فتثبت ثم المال
يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة
يتوقف على مشيتهما واما تسليم الشفعة فصل طلب المواثبة يكون كالبيع
لانه لما استغل الهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة
وبعد التسليم بطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة
على اني بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا

الابراء اى يبطل ابراءه العديم هازلا كما يبطل الابراء بالشرط واما
الاجارة فالهزل يبطلها سواء كان فاحشا يحتمل الفسخ او لا لانه يعقد صحة المجبرة
الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها يقع فكذا هازلا واما الاعتاد
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرادا من الهزل لا بالمزاح
اى ليس كفره بسبب ما نزل به وهو اعتقاده معنى كلمة الكفر التى تكلم بها بالهزل
فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين
وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله
وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام
هازلا فصحيح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخى ترجيحا لجانب الالزام
كما فى الاكراه ومنها السفه وهو خفى الا ان يتفق على العمل
بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام ما هو العمل بخلاف
موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل واما قال
من وجه لان البذر من اصله مشروع والبر والاحسان الا ان الاسراف
حرام والفرق بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون فى بعض
افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن معرته حصة
اما فرحا واما غضبا فتابع مقتضاها فى الامور من غير نظر ورويه فى عواقبها
يستدف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اى مذمومة وهو لا ينافى الاهلية
ولا استثنا من الاحكام واجمعوا على منع ماله فى اول البلوغ لقوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك به

سن الحد عن سلمه الا نادرا فيسقط حينئذ المنع وهى خمس وعشرون سنة
لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل ستة اشهر فكون
اقل سن يمكن ان يصير المراهق جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا
فى السفيه بعد ما حجر الحجر سوء منع لقاذ التقرفات لقوله لان النظر
واجب حقا لله تعالى فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر
عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل الصبى
ارتكاب الكبيرة وهو مرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر الله وقال
عطف على قوله حقا على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع
فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفيه ان لم
اسرفوا فركب عليهم الدين فضيع اموال المسلمين فى ذمتهم مثل
ان يشترى عبدا بالف دينار ولا فلس له يضيعها فى الحال كما فعله
واحد من ظرفاء طلبة العلم فى بخارا وصفه انه دخل دار التمر فى سوق
النخاسين فشق جارية بلغت فى الحسن غايته فتجرع من مكابرة شدايد
بحرها وكان فى الفقر والمرة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك
مالا يحتاج درهم الى هو اصلها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا فاخرة
وبغلا يركبها الا اعظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة
وشركاؤه درسة يمشون فى ركابه نظر قمن حتى وصل السوق فظن التجار
انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على مرتفع ودعا صاحب الجارية
واساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها فى المجلس بحضرة البعدول

يحجروا

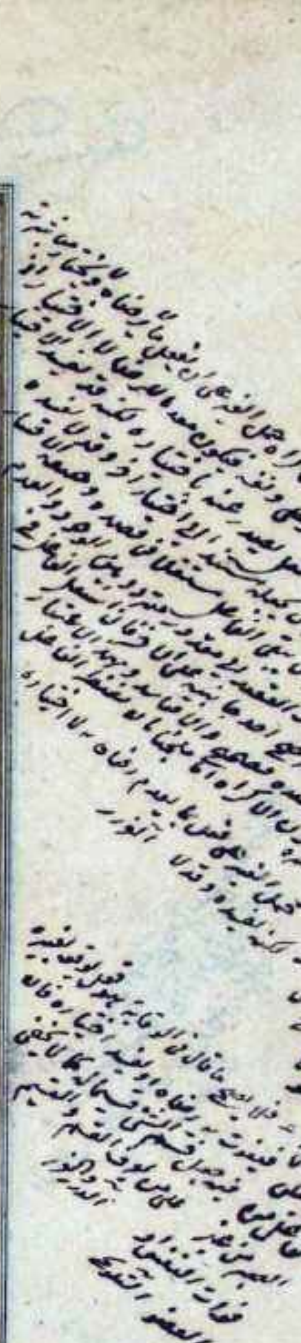
فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا وورد العوارى الى اهلها فلما جاء الصباح
لعاض الثمن لبى المشترى وعرف قوته فاخذ نتف عشوته اى لحمته وهذا
بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف فى ملكه بما يضر جاره عند ابى يوسف
وعند ابى حنيفة رح الحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب فهو علم
اى صادر اعن علم ومعرفة لم يكن سببا لنظره وما ذكر من النظر حقا لله تعالى
جائز لا واجب كما فى صاحب الكبير واما تحسين اى حجر السفيه بطريق
النظر اذا لم يمض ضرر ا فوقه وهو اهدار الاهلية والعبادة والاهلية
اصلية والسدر زائد فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق
النظر اى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يحكم فى كل حكم الى سن كان
فى الحاقه نظر من الصبى والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما
ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لان سبب
الجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان قوة النظر فى الحاق المصلح
فى حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة ماله وبقى
فى هذا الحكم بالمرض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون
فى ذلك كالصحيح حتى يسعى من ماله هو ولا يسعى هو ولا ولده لان حاجته
مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وهو كان
شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويحمل فى هذا الحكم بمنزلة شراء المكره
فثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فاتلف الثمن او القيمة لعبده
غير صحيح لما فى ذلك من الضرر عليه وهو فى هذا الحكم بمنزلة الصبى واذا كان

على المحجور عليه سعى لا يسلم له ايضا شئ من سعايته فيكون السعاية الواجبة
على العبد لبايع وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر
انواع الاول بسبب السفه فمحجوز اى حبس السفيه بلا اصلح الا ان الحجر القاصر
عند محمد رح والحجر الفاسد عند ابى يوسف رح واما بسبب الدين بان يحاف ان يحبى
اموال الناس فى المواضع المذكورة مفصلة مع اوافر فمحجور على ان الصحيح
صرفه الامر الغرماء وان لم يكن سفيها مسئول عما فعله وهو قوله محجور واما
بان ينافى الاهلية ولا سبب من الاحكام لكونه من اسباب التخفيف
لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر الصوم وبعضه لا
واختلفوا فى الصلوة فعند الشافعى رحمه القصر رخصة وعندنا اسقاط بقول
عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت
فى الحضر ولان هذا الناقلة يصدق على الركعتين ان فطنتن وليست بصدد
ولعدم اذ وجد الحجر على ما مر اى فى فصل العزيمة والرخصة وانما ثبت هذا الحكم
اى القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اى اذا اتصل السفر بسبب
الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر فى الاداء لما اذا لم يتصل بسبب
الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالنهار
قيل اذا شرع المسافر فى صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن
اذا افطر يصير السفر شبهة فى الكفارة واذا سافر الصائم ثم لا يفطر بخلاف
ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم يسقط
اى الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصيغ اذا افطر حكمنا على

بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لان
بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض
السفر فانه اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج
بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روي عن
رسول الله صلى وصحابه رضي انهم ترخصوا برخص المسافرين بمجاوزتهم
العمران والقياس ان لا تثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم
العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل
الثلاثة يصح وان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط
في موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر
وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع
وسفر المعصية توجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي على ان المعصية
متقصد عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت للسفر
والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النهي عن السفر
لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت به
الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله لا غير باغ ولا عاد اي فاكل غير باغ
ولا متجاوز حد سد الرمق فوفق الشافعي رحمه على عدم الرخصة
لمن سافر لمعصية فحمل قوله لا غير باغ ولا عاد من قوله تعالى فمن اضطر
ولكن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم يحمل غير باغ ولا عاد من اكل فيما
غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا او اقتضاء الشهوة

بل اكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا ينبغي ان يتجاوز
حد سد الرمق ولا عاد اي لا يرخص فيها لجوعة اخرى ومنا الخطاء وهو
ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا اما كما اذا رمى الى صيد فاصاب
انسانا فانه قصد الرامي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير انه
وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد ويصلح شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم اثم الفعل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل
فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان
العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء محققا للمسقط
لم تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية اما قال هذا لان ما يجب بسبب
المحل لا يكون الخطاء محققا له كما ذكر في المتن لانه جزاء مال وتوجب الكفارة
اذ لا شك ان ضرب المتصرف فيصلح سببا للاسود اربين العبادة
والعقوبة اذ هو جزاء قاصر فيصلح سببا للاسود اربين العبادة
والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما سوداته والمراد به الكفارة
ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنائم وانا
ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو
وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان
فكونا عذرا لكن هذا الامر لا سوغ عليه الا بالحرج فاقتضى البلوغ مقام
دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو
والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب

عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل
البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم
ر ما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله وانما العقل بالعقل الخ وانما لم يقم
البلوغ مقام العقل حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام
الرضا في التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك
الفسخ والرضا لا يحتاج الى اقامة الدليل مع انها فان الاصل في الامور
الخفية التي يتعذر الوقوف عليها ان يقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر
مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر الفسخ والرضا دفعا لشبهة
الشافعي رح فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق الناكح
والقائم البلوغ مقام الرضا فيعتمد على الرضا ثم عطف على قوله وقع طلاقه
قوله واذا اجرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطأ وصدقه فحصل
بكون كسبع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني من
المكتسبة وهو الملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم
للرضا مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره
عليه اما فرض كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل
بغير حق حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي ولا ينافي الاختيار
لانه فعل على اختيار الاصون واصل الشافعي رح في ذلك ان الاكراه
بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره
الاكراه عند الشافعي رحمه اما ان يكون بحق الاكراه على الاسلام



واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون واعلم ان اضافت
لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر للاشارة
الفتح الكسر والعصمة يقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضا الفاعل
ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل مع والاسطل فبطل الاقوال
كلها لان نسبة الاقوال الى عصر المتكلم بطل لان الانسان لا يتكلم على غيره
وتضمن الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان
سبب الاتلاف الى الحامل ممكن فجعل الفاعل الحامل وان لم يكن
عذرا لا ينقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيجلد الزاني وتضمن القاتل
كرسين واما تضمن الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو انه لما لم ينقطع
سبب الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يضمن هو
لا تضمن الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رح فاجاب
بان الحامل انما يتضمن بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا ينقطع ايضا
اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء
الديون وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه
في الايلاء ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمي
اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه
يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه
الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار
الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل

كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للمحامل فان احتمل ذلك اى كون
الفعل يجب الى المحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للمحامل
منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة المحامل
لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اى الاقوال مما لا تفسخ
ولا توقف على الاخبار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اى الاقوال التى
تنفذ مع الهزل وهو بنافى الاخبار والرضا بالحكم ومع خيار الشرط عطف
على قوله مع الهزل وهو بنافى الاخبار اصلا اى بنافى اختيار الحكم اصلا
اما اختيار السبب فحاصل فى الخيار فلان منعقد بالاكراه اى الاقوال التى
لا تفسخ بالاكراه وهو بعد الاختيار اولى وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار
المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه
فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد
فان كان الطلاق والعتاق واقعين فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضا
فوقوعهما فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان
اختيار السبب والرضا به حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكراه
فالرضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع
فى الهزل الوقوع فى الاكراه واذا اتصل بقبول المال اى اذا اتصل
الاكراه بقبول المال فى الطلاق تبع الطلاق بلا مال لانه اى الاكراه
بعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه
اى على المال كما فى خلع الصغيرة فانه تبع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل

اما عند ابى حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت اى فى الهزل
دون الحكم فصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع
بطريق الهزل كما فى خيار الشرط من جانبها اى اذا خالعها بشرط الخيار
لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال واما فى جانبها لان شرط
الخيار فى جانب الزوج لا يصح فى الخلع فلما عرف ان الخلع يمين فى حقه
معاوضة فى حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر فى بدل الخلع فيجب
وان كانت تفسخ وتوقف على الرضا كالبيع والاجارة تفسد
بالهزل وغيره سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل
على عدم الهزل فيها والافعال منها ما لا تحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة المحامل
كالاكل والشرب والزنا مقتصر على الفاعل ومنها ما تحتمل فان لزم من جعله
آلة تبديل محل الحادثة يقتصر عليه ايضا لان فى تبديل المحل مخالفة المحامل وفيها
بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه اما حمل على الجناية على احرامه
ولو جعل آلة يصير المحل احرام المحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه
لانه اكره على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب وتتبدل ذات الفعل
فان البيع لم يصر غصبا والاعتاق وان كان لا تحتمل ذلك اى لا تحتمل
كون الفاعل آلة للمحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل بحتمله فاحتمل
ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف ففى المعنى الاول لم يحتمل لانه
مقتصر على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يحتمله الا فيتعين الى حل
فنذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى المحامل فيضمن ويكون

الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لزم
منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله الا تبديل محل الحماية فجعل الله
كاتلاف المال والنفس فيقتصر كانه ضربه عليه والملفه فيخرج الفاعل من البين
فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الحماية عليه فقط اى على الحامل فان كان
عمدا قصص هو فقط كمن في الامم لانه لم يجعل الله لانه اكرهه بالحماية عليه
ولو جعل الله لسدل محل الحماية فاتهم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط
ولا يبيحها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك
وهما في ذلك سواء اى الفاعل والمقتول واذا كانا سواء لا تحل الفاعل
قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل
لا تحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة
نفسه فوق حرمة يده ولا ملك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فان
ولد الزنا بمنزلة المالك فان انقطاع النسبة عن الغير بملك فان اكره
على الزنا لا تحل الزنا وحرمة سقط كالميتة والخمر والاكراه الملجئ مبيحها
لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اى لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة
لا تسقط لكن تحمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط
كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا تحتمل السقوط ابدا واما في الحقوق التي
تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا
وقدم في فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اوليس فيه معنى

قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ رخص
لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل
النفس اذ في زنا المراة وليس قطع النسب اذ لا نسب من المراة
ولا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنى المراة فانه بمنزلة القتل لانه قطع
النسب ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ لشبهة وتحد هو
اى اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغي ان لا
زنت بالاكراه بغير الملجئ يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل
فزناه لا رخص بالملجئ فان زناه بغير الملجئ تحد لعدم شبهة الرخصة والاصل فيه
العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه في انه لا رخص
بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه
حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط
لكنها لم يسقط وحق الله تعالى
وحق العباد لوجود العصمة
والله ولي العصمة
م

اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت
النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور
وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصفة ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر
لا رواية لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة ومنها اذا
وصف نكرة تم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربوه عتقوا
وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا الان في الاول
وصفه بالضرب فصار عاما وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق
مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني
وصفه بالمضروبية وههنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا واحدا
المنكر في الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتق
اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق
كل واحد باعتبار انه منفرد فلم تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق
كل واحد لبطل الوحدة وليس البعض اولى من البعض ليبطل اي الكلام بالكلية
وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد وتخير فيه الفاعل
اذ ههنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايا ما يضرب
فقد طلد هذا نظير الاول فان ظهارته متعلقة بدابته من غير ان يكون له
فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم نحو كل اي خبر تريد هذا نظير
فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا فلا يمكن من اكل كل واحد بل اكل
ولكن تخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها ان

واحد

من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من
ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما
في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دارا بي سفيان فهو آمن
فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شاء
من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عند سماعا محلا بكلمة
العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة يعتقهم الا واحدا لان من تبعيض
اذا دخل على في ايتعاض كما في كل من هذا الجزء لانه تبعيض البعض
لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد
واراده البعض متيقنة واراده الكل محتملة فوجب مراعاة العموم والتبعيض
وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل واحد معلق بمشيته
مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد
مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض
بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل بمشيته الكل
مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تعرضت به
ومنها ما في غير العقلاء وقد يعارض فان قال ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل
فان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا
وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وسما محكمان في عموم ما دخلا عليه
بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد

وان دخل على المعرف فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اى يراد
كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ
فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل
وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل
فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عمومه اخر لئلا يلغو فيقتضى العموم فى الاول
فيتعدد الاول وهذا الفرق قد نقدت به ايضا وتحقيقه ان الاول
عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره فقوله
من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه
الحقيقى اما فى قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل
اولا فاقتضى التعدد فى المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن
حمل الاول على معناه الحقيقى لان الاول الحقيقى لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل
الاجماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
فلهم نفل واحد وان دخلوا افرادى يستحق الاول فيصير مستغرقا للكل
كذا ذكره فخر الاسلام فى اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا يمكن ان يقال ان التفق الدخول على سبيل الاجتماع
يحمل على الحقيقة وان التفق فرادى يحمل على المجاز لانه فى حال الكل لا
ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافى ارادة الآخر

فى يلزم الجمع بينهما فاقول

فاقول

الاول ح

فاقول معنى قوله انه مستغرق لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين
الاول استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا
والثانى انه اذا كان جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما وههنا
يراد الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد
المعنى الحقيقى ولا الامر الثانى حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا
فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن السابقة لا يوجب
حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط
الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقى وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة
يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع
نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل
سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا استحق
لعموم المجاز فلا استحقاق بمجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقى بل لدخوله
تحت عموم المجاز وهذا البحث فى غاية التدقيق

مسئلة

مطلب حكاية الفعل لا يعم

حكاية الفعل لا يعم لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة متعينة نحو صلاة
النبى عليه السلام فى الكعبة فيكون هذا فى معنى المشترك فيتأمل
فان ترجح بعض المعانى فذاك وان ثبت التساوى فالحكم فى البعض
يثبت بفعله عليه السلام وفى البعض الآخر بالقياس فان قيل

اقتضى القياس اولا وبعضهم زاد وان اقتضى القياس اى بعض
اصحاب الشافعى زاد وانه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه
وان اتحدت اى الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب
نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اى دخل
النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب
صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق
سبب وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان الراس المسلم
سبب وهو قوله ع ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا
بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافى فى الاسباب اذ يمكن ان يكون
المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اى للشافعى تعليق بقوله
لم يحمل عندنا وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم اى المطلق
فى صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود
وهى ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد
بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات
يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير
المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا
فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا
فلا يتقيد اصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى
نقول فى جوابه نعم المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا فى

الاخاد

الا فى اتحاد الحادثة والحكم كما فى ثلثة ايام متتابعات وكان التقييد
زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى فى المنصوص
وفى نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب الاخير
وهو ان يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف
كالتخصيص يوجب نفى الحكم عما عداه عند وذلك النفى لما كان ثابتا بدليل
النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفى فى المنصوص وفى نظيره
بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبد
لكم تسؤكم فهذه الاية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ويحمل
على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمشاقة كما فى البقرة نبى آخر
قال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله تعالى واتبعوا ما بين الله تعالى
اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المبين
فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا وانتهت النساء بالدخول
الوارد فى الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل
بكل واحد فى موارده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فيتنى
الدليل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالان شرع فى نفى
المذهب الثانى وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفى
فى المقيس عليه بناء على العدم الاصلى فكيف يعدى فانهم قالوا
النفى حكم شرعى ونحن نقول هو عدم اصلى فان قوله تعالى فى كفارة
القتل وتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة

بالشرط والتخصيص بالشرط

نفى هو

اصلاء والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت
اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي
فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى
حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء
ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصوم والصلوة وعدما والثاني
عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام
اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعندنا هي في حكم شرعي
وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال على نفي الحكم
عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة علم
مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة
فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب
تحرير المؤمنة ابتداء وهو سكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام
متغير قصد الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم صدر الكلام
بعد التكلم بالمغير فلا يلزم النقض فلم يوجد ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة
بل الايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم
الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم
المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدى العدم فثبت العدم
ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم
شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدي العدم

بالنص المقيد صح

قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقولنا لان القيد وهو
قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات
الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي
في غيره اي نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد
يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس
وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله تعالى فتحرير رقبة فلا يتعدى
فهي اي التعدية هي الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اكان
تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت
تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم
ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد فيبطل قوله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم
يثبت قصدا فليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اي تعدية
القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي
وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي
دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف
يقاس مع وجود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس
نص دال على الحكم المعدى او عدمه وليس حمل المطلق على المقيد
كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس جواب عن قوله الاول

على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان
دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام
يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس الخ
فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وسنابين
القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير
القياس مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا
مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق
على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا ثم يقيد ثانيا بالقياس على خلافه
في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق
بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو
ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر
فيها ما نعا آخر لمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط
في كفارته الايمان ولا يشترط في ضده وهو فان تغليظ الكفارة بتقييد غلظ
الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اوردوه علينا
في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله
لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فاقد جنس المنفعة
وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الى الكامل مما يطلق عليه
هذا الاسم كما مر ان المطلق لا ينصرف الى اقل الوارد فلا يكون حمله على

فوق دلالة المطلق عليها
لان دلالة العام على الافراد

على الكامل تعدادا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل
زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع انها في السبب والمدة
عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدا حادثة اذا وخلافا على السبب
كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا
ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى اذا بلغن اجلهن
فامسكوا بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الكل بان
المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام
ليس في العوامل والمحامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا **فصل** حكم المشترك انه لا وضع
حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع
للمجموع اعلم ان الواضع لما اراد ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين
دون الاخر او لكل واحد منهما مع الاخر اي للمجموع او لكل واحد منهما
مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله
في احدهما دون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا والاول
على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين وان وجد
الاول والثالث يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى
وكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب
ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الواضعين ينافي اعتبار
الاخر ومن ثم سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ

او فارقوا هن بمعروف

لان المجموع من حيث هو واحد

الى الاحكام الثابته في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون
منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون
فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما
قال بنى على اربعة اركان فقصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها
وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن
تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء المتبحرين
في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على
وجهه سقط فان من اقبل على شيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للامام
مقتدي الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله دار السلام وهو
كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عبارته مرموز
غوامض نكته في دقايق اشارته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه
لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو
بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي
طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه مورداً فيه
زبدة مباحث الفصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب
مع تحقيقات بديعة ودقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكاً فيه
مسلك الضبط والايجاز متشبثاً باذيال السحر متمسكاً بعروة الاعجاز اختار
في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر

السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان
الاعجاز في الكلام ان يودي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق ولا يكون الا واحداً واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز
فطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته تنقيح الاصول
والله مسؤل ان ينتفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصاً
لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول
الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولاً باعتبار الاضافة وثانياً باعتبار
انه لقب للعلم مخصوص المعرفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء
الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على علته وتعريفه
بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما
حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية
كما اذا رأيت شيئا من امور دنيا جزاؤه باعتبار تركيبها وضعنا لهذا
المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو
تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اي
اي كل ما صدق عليه المحدود والعكس اي كل اي كل
ما صدق المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان
ماش لا يطرد به ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف
الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف

منبعه السحيم

في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان
المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا
للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخيرين فلان يصح
استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه لجمع بين الحقيقة والمجاز
فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز فيلزم
ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا
وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام
لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه
يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لاجل الوضع
اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا
ليس من المتنازع فيه فان الفعل يتعدد بتعدد الضمائر وكانه كتفوا
لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ
لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لم نجوز
في مثل هذه الصيغ اي في صورة تعدد الضمائر ايضا فيكون الآية
من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله

تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى
الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له
يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه
لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا اما الصلوة
فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه يدعو له بايصال الخير الى النبي ثم
ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة
فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله
تعالى الجنة وجبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد
الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة بين حيث الوضع بل المراد انه
اراد بالمحبة لازمها والملازم من الله ذلك ومن العبد هذا والله اعلم
فكذا اراد بالخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى
لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا من باب
الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف
المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف
لان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا
بقوله تعالى الم تر ان لله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود
الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فنسب الى غير العقلاء ارادة
الانقياد لان وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به
وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل

على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان وضع الجبهة على الارض
اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد
شامل لجميع الناس اقول يمكن بهذه الآية لايهم اذ يمكن ان يراد
بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل
لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يسلم انقيادهم
اصلا وانه لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض
في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الآمن يحكم باستحالة التسبيح
من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة
مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع
تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد
هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته فان قوله تعالى لا تفقهون
لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا لله عز وجل
غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات

القسم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما
وضع له يسمى الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فاللفظ حقيقة اي بالجيثية التي يكون الوضع تلك الجيثية فالمنقول
الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه
من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون
الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما انه خطاء العوام وان استعمل

مطلب
في سجود الجمادات

مطلب
ان الحقيقة والمجاز صفة اللفظ

في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له
بجيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالجيثية التي يكون
بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث
الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد
يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن
من جهتين ولا علاقة فيتجلى وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد
فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فيتجلى
حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني واما المنقول فمنه
ما غلب في معنى مجازي على موضوع له الاول حتى يهجر الاول وهو حقيقة
في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة
في الثاني مجاز في الاول من حيث النافل وهو اما الشرع
او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له
حتى يهجر الباقي كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها على الفرس
بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اي خصت الدابة بالفرس
مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض
صارت مجازا اذا اريد بها غيرها وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء
لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت استعماله فيظهر ان غير
المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس بصحة اطلاقه اي المنقول عليه

الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد
التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة اعتبر
المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا
اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وسوما يه على الارض مع
الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو
المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى
واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار
المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره
من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه
المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار
المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية
لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر
لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة
العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل
فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لبعض الواضع
لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف
بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا اللغفلة عنه
فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة

والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو
لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار
المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد
على كل ما يوجد فيه الشجاعة مجازا ولا يصح اطلاق الدابة على كل ما يوجد فيه
الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت
ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز
اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز
ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد به فصريح والا فكناية فالحقيقة
التي لم تجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز
الغالب استعماله صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية
اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما
قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان
الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي بمعناه الموضوع له
وهي لا تنافي في ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد
بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن
المقصود والغرض من طول النجاد طول القامة فطول القامة يلزم
طول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي
ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد تقدم بعضها
واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية

الذى وضع اللفظ للحصول فيه واعلم ان القيد فى المتن بعض الازمان
بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ فى غير الموضوع
مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول
عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له
والمقدر خلافه فهذا القيد مرفوع عنه او بالقوة فيجاز بالقوة
كالمسكر للخمر الذى يبقى وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل
ولا بالقوة فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعى ذهنا اى ينتقل
الذهن اليه والمراد الانتقال فى الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره
تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى او كالغائط وسواء اى اللزوم
الذهنى اما ذهنى محض ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج كتسمية الشئ
باسم مقابله كاطلاق البصير على الاعمى او منضم الى العرف
ان كان بينهما لزوم فى الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس
كالغائط فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن
حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل
الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرف او الى الخارجى اى يكون
الذهنى منضما الى الخارجى ان كان بينهما لزوم فى الخارج لا بحسب عادات
الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وخلقيا
فيصير الاول عرفيا واليا خارجيا وح اى اذا كان اللزوم الذهنى منضما
الى العرفى او الخارجى اما ان يكون احدهما جزء الاخر كاطلاق اسم الكل

من الوضعى

واما فى الحكم فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده كاسناد خصمه
وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية
كما نبهت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء
قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو
فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد
مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى واما قال الدهرى انبت الربيع
البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع
ان الربيع ليس بفاعل فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا
اذا قال رجل جاءنى زيد نفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ
فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

فصل هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة
فى الكتب غير مضبوطة لكنى اوردها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى
اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى
واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغى ان تقول
فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكنه لم يذكر هذا القسم وذكر ما يصدق
وهو انواع المجازات فقال واردت غير الموضوع له فالمعنى المجازى
ان حصل له اى لذلك المسمى بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار
ما كان او باعتبار ما يئول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير لزمان

الكل

على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل
على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او مجاز
عنه عطف على قوله جزء الاخر وح اما ان لا يكون اللازم صفة
للملزوم وسواء اللزوم انما بحصول احدهما في الاخر كاطلاق اسم
المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على
المسبب غيثا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء
رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء
رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب
غالبي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم السلم
نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة
وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به الرجل الشجاع
فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق
اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت العلاقة
والقرينة من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول
الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة
الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح
ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون
الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل

على الجزء مطردا وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة ويستلزم الجزء
الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون
الراس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز
وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا
على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود
من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وسواء من حلول العرض
في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث
الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كبيع شائع
يصلح علاقة للاستعارة اى نظر في التصرفات المشروعة كالبيع
والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع
فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة
بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما
للاخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت
اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالاتصال انما
كان يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات
واللازم البين للتصرفات هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها
الذى يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال
في معنى المشروع كنكاحه عليه السلام العقد بلفظ الهبة فان الهبة
وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اى ملك الرقبة

سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك التزويج
واريد به ملك المتعة وكذا النكاح غيره عندنا اى نكاح غير المسمى
ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت
امة تثبت الهبة وعند الشافعى رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح
والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح
لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح
وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة
بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغيره بين اللفظين الخ عبر
لفظ النكاح والتزويج قاصر فى الدلالة عليها اى على المصالح
المذكورة قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة
النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما فى غيرك النبى عليه السلام
فالمهر واجب وايضا يحتمل ان المراد والله اعلم بالصواب انا احللنا
لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى عليه السلام
لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا فى اللفظ فان
المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اى المصالح
المذكورة شرائط وفروع وبنى النكاح للملك له عليها اى للزوج
على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن تلك النكاح والطلاق بيده
اذ هو المالك اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لكان
المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة

فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له
عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح
بلفظ يدل عليه وانما صح بها اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا
علمين لهذا العقد جواب اشكال مقدر وهو ان يقال لما قلت ان النكاح
والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب
بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى
كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية
المعنى اللغوى وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ البيع لما قلت
من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك
المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغى
ان يثبت الملك ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغى
ان يصح اطلاق اسم النكاح واراده البيع والهبة بطريق اسم المسبب
على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك المتعة
قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
اذا كان اى السبب علة شرعت لحكم اى لذلك المسبب اى يكون
المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك
يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت عبدا
فشراه مشتركا فعتق فى الثانى لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا
فهو حر فشترى نصف عبد ثم باعه ثم شترى النصف الاخر لا يعتق هذا

النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف
الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر
فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه
بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه اشترى العبد
وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول
والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف
انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي يكون في بعض
الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ اشترى من هذا القبيل فانه
بعد الفراغ من الشراء ليس مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا الى لفظ
المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا فعلى قوله ان ملكت يراد الحقيقة
اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة
غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وهو قوله
فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فمافيه تخفيف
يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء
يطرق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء
لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت
فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء
الملك يطرق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء
لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله

انما كان كذلك اذا كان علة فلا يعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب
على السبب على ما قلنا وهو قولنا اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين
يجري المجاز من الطرفين الى الآخر فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية
والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض
ما يفضي اليه ولا يكون شرعية لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل
حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة
كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق ولفظ العتق
بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق
لازالة ملك المتعة وملك الازالة سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة
سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة
مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق
لما قلنا خلافا للشافعي انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح
اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة
جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة
ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما
اسقاط مبني على السراية والقرض اعلم ان التصرفات اما اثباتات
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية

بثوت الحكم في الكل لسبب ثبوته في البعض وبالمزوم عدم قبوله الفسخ فانا
لا نثبت بطريق الاستعارة ملاقتنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى
المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق
في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق
اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى
العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق
الطير ويقال عتق البكر اذا ادركت فنقلها الشرع الى القوة المخصوصة
فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسئلة
تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة
رحمه الله في مسئلة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر
من المالك سمي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق
لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق
في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند
الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا
لانه صدر منه سببه فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل
او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا بقوله عتق
فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وهو

وهو ازالة الملك فيه

يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل
ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق
الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول
شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة
المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك
يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد لازالة الملك لا لفظ
الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود
بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتأتى بحثنا ان الاعتاق ما هو
فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا
الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى
من ازالة القيد وليت اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد
فلا تصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس
فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا قوله
الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان
عبدا يثبت البيع تعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب
لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا
محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فما اضافه
الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة
ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر كذا

المنفعة ما

لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله
ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان
المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح
فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين
تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة
وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ
البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي تثبت بالنكاح
بل اطلاق اللفظ على مباين بمعناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة
ثم انما لا يثبت العكس لما ذكر ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات
لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند
البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره
فان الاشتراط المشابهة في اخص الصفات مسلمة المجاز خلف عن الحقيقة
في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما في حق الحكم فعند التكلم بهذا
ابني الاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم
بالاصل صح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما يثبت الحرية بهذا اللفظ
عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم
ثبوته لعارض فيتحقق عندهما لا عنده اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة

اي فرع لهما ثم اختلفوا في ان الحقيقة في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما
في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية
مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه
بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ حر فيكون التكلم باللفظ الذي
يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى
بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ
هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ
هذا ابني خلف عن هذا حر الذي قام مقامه والاصل هو هذا حر صحيح لفظا
ومعنى فصيح الخلف لكن الوجه الثاني في السياق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز
خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان يكون
الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط
فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في الحكم
اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين
هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط
فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني
خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط
والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه يتبدأ
وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتقرر الكمال تحقيقا

ا بعض شارح البزدوي
للامام الاعظم سر

بلا خلاف سح

في ا

ای بالمعنی الحقیقی فصحة الاصل من حیث انه مبتدا وخبر وتعذر العمل بالمعنی الحقیقی
محصوصان بهذا فاما بهذا اخر فانه صحیح مطلقا والعمل بحقیقته غیر متعذر
فعلم ان الاصل هذا انی مراد به البنوة فی اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنی المجازی هل یشترط امکان المعنی الحقیقی بهذا اللفظ ام لا
فعندهما یشترط فحینئذ یستتبع المعنی الحقیقی للصحیح المجاز وعنده لا بل یکفی صحة اللفظ
من حیث العربیة لهما ان فی المجاز ینتقل الذهن من الموضوع له الی لازمه
فالکل ای اللازم موقوف علی الاول ای الموضوع له فیکون اللازم
خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالتبعیة فی حق الحکم فلابد من امکانه
ای امکان الاول وهو المعنی الموضوع له لتوقف المعنی المجازی علیه ایضا
بناء علی الاصل المتفق علیه ان من شرط صحة الخلف امکان الاصل کما فی مسئلة
مس السماء فان امکان الاصل فیها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة
ان یحلف بقوله والله لا تمس السماء تجب الکفارة لان الکفارة خلف عن البر
ففی کل موضع یمکن البر بتقدیر الیمین وتجب الکفارة ففی مسئلة مس السماء
البر وهو مس السماء ممکن فی حق البشر کما کان للنبی علیه السلام وان حلف
لا شربن الماء الذی فی هذا الکوز ولا ماء فیه لا تجب الکفارة لان الاصل
وهو البر غیر ممکن فالمشهد ما قالا المسئلتان والفرق الذی بینهما وانما کرر
فی المتن مسئلة الکوز لان المعتاد فی کتبنا ذکر ما معا فکل منهما مبنی عن الاخر
قلت موقوف علی فهم الاول لا علی ارادته اذ لا جمع بینهما ای بین الحقیقة
والمجاز والمراد المعنی الحقیقی والمجازی فیهما ای فی الارادة فاذا لم یقف

علی ارادة الاول لا یجب امکان الاول وحینئذ یتوقف علی فهم الاول
وفهم الاول مبنی علی صحة اللفظ من حیث العربیة یکفی صحة اللفظ من حیث
العربیة فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه
من حین ملکه فان هذا المعنی لازم للبنوة فیجعل اقرارا معنی قضاء من غیر
لانه متعین ولا یلیق بقوله یا ابنی لانه استحضار المنادی بصورة الاسم
بلا قصد المعنی فلا تجری الاستعارة لتصحیح المعنی فان الاستعارة تقع
اولا فی المعنی وبواسطته فی اللفظ فیستعار اولا المثل المخصوص
للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة یستعار لفظ الاسد للشجاع
ولاجل ان الاستعارة تقع اولا فی المعنی لا تجری الاستعارة
فی الاعلام الا فی اعلام یدل علی المعنی کحاتم ونحوه ویلیق بقوله یا حر
لانه موضوع له فان قیل قد ذکر فی علم البیان ان زیدا اسد لیس باستعارة
بل هو تشبیه بغیر اداة لانه دعوی امر مستحیل قصدا لان التصدیق والتکذیب
یتوجهان الی الخبر وانما یکون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رایت اسدا
یرمی وان کان هذا امرا مستحیلا ایضا بواسطة القرینة لکن غیر مقصود
فان القصد الی الرؤیة ههنا فعلی هذا لا یکون هذا مبنی استعارة اعلم ان
الاستعارة عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقة فی الشیء لاجل المبالغة فی التشبیه
مع حذف المشبه لفظا ومعنی فان الاستعارة لا تجری فی خبر المبتدا
عندهم لانه دعوی امر مستحیل قصدا فقوله زید اسد لیس باستعارة
بل تشبیه بغیر اداة بناء علی الدلیل الذی ذکر فی المتن فعلی هذا لا یکون هذا مبنی

وبواسطته فی اللفظ ح

الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل
اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية
والشروط كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه
الاشياء لكونه محتاجا اليها والحد ولا يصدق عليها لان شيأ من هذه
الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسنى والفقه معرفة النفس
مالها وما عليها ويزاد عملا لخروج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج
الكلام والتصوف ومن لم يريدوا ادراج الشمول هذا التعريف منقول عن
ابي حنيفة رض فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله
مالها وما عليها يمكن ان يراد بما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة
كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بها الثواب
والعقاب فاعلم ان ما بانى به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه
كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان
طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصارت اثنى عشرة ففعل
الواجب والمندوب ثمانية يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب ثمانية يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في
شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضر العقاب ففعل
الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي ثمانية يعاقب
عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي ثمانية لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع
الثواب وبالضر عدمه ففعل الواجب والمندوب ثمانية يثاب عليه ثم

فيلزم الواسطة بين القسمين

فلا يلزم الواسطة

ثم العشرة الباقية ثمانية يثاب عليها وثمانية يعاقب عليها وثمانية
لا يثاب عليها ولا يعاقب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما
وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه
تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين
عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها
فيشتملان على جميع الاقسام اذا عرفت هذا فاعلم على وجه لا يكون بين
القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها تناول الاعتقاديات كوجوب
الايمان ونحوه والوجدانيات الى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوه فمعرفة ما لها وما عليها من
الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم
الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضى وحضور القلب في الصلوة
ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان ارادت
بالفقه هذا المصطلح زدت علما على قوله ما لها وما عليها وان ارادت
بقية الاقسام الثلثة لم تزد والامام ابي حنيفة رض انما لم يزد لانه اراد الشمول
اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او
الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله
بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسنادا واحدا الى آخره ويمكن ان يراد الحكم
المصطلح وهو خطاب الله المتعلق الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم

الباء في قوله بالاحكام زائدة يعني علمت زيدا وهو يتعدى بنفسه يكون بالاحكام معلوما

الاستعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا تحقق فعلم من هذا انهم لا يجوزون
الا استعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا
عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الا
في اسماء الاجناس وليست استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب الحقائق
لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو لطمت الحال
او الحال لطمه فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق
وهذا ابنى من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيدا اسد ليس باستعارة
بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة
في اسماء الاجناس واما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا
عند علماء البيان كما يقال الحال لاطمة اي دالة استعير الدال للمدلول
وهذه الاستعارة في خبر المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس بل في اسم
المشتق فيجوز ان هذا في خبر المبتدا وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدا
يستلزم قلب الحقائق اذا كان اسم الجنس اما اذا كان اسما مشتقا
فلا يلزم قلب الحقائق نحو الحال لاطمة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز
في المشتقات وهنا خبر المبتدا هو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود
فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال لاطمة واعلم انهم يسمون
الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال
والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية
وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب ان يعلم ان بجواب الذي اورده

في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة
على ولا نعلم الواسطة وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة
مع قولهم رأيت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكره
في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصد الخلاف رأيت اسدا
يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس
لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة ضعيف
من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني
من نسج العنكبوت لان قولهم الحال لاطمة ليس في الاستعارة اذ في
زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة
وانما اوردنا من الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم
الحال لاطمة لما كان استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا شرط
لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس
قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى
الحقيقي مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يتقدر
بقدر الضرورة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في الاستعمال لانه انما يستعمل
لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذا لم يكن الضرورة في استعماله
بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم
يحمل على المجازي فهذا الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل
المتكلم واراد باللفظ العام ولا مانع لهذا الا ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو

لرجحان المتبوع على التابع كما لا نزاع في رجحان المتبوع على التابع اذا دار اللفظ من المعنيين واما الكلام فيما اذا
قامت القرينة على ارادة التابع الفاضل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر. ولا ضاءة جواز ارادة
التابع فقط بقرينة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع تشارك ان يكون مجازا بغير

احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وسوق كلام الله تعالى
كثير كقوله تعالى ربه ان ينقض وقوله لما طغى الماء وانه متعال عن العجز والضرورة نظيره
قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عند ذكر الصاع واراد ما فيه
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة لا يراد من لفظ الواحد
معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق اذا اوصى به اليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب
الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وصفت له ولا المس باليد بقوله او لامستم النساء
لان الوطي وهو المجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل
وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى به اليه لا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق وكذا لو اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون
وبنتان فالوصية لابنائه الصلبيه دون بني بنيه اما دخول بني البنين
في الامان في قوله امنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فبني على
الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان ولا يجمع بينهما بالحنث حافيا او منتعلا
في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فكيف يدخل
فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه تذكر منها مسائل نرى انا جمعنا
فيها بين الحقيقة والمجاز اولا فاذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث
ان دخل حافيا او منتعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق
المجاز فقوله في لا يضع قدمه متعلق بقوله لا يجمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي

لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في
في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة
عن لا يدخل وكذا اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان
يراد به نسبة الساكني اي يراد بطريق المجاز بقوله سكن في دار فلان
كون الدار منسوبة الى فلان بنسبة الساكني اما حقيقة واما دلالة حيث لو كانت
ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها بحنث بالدخول فيها
وهي تعم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها
مجازا اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي العارية والاجارة
بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف
على قوله بالحنث في قوله ولا يجمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا
في امراته كذا يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار للوقت كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامراته ان طالق
يوم يقدم فلان يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله
ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الاية الوقت
فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط
يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط
هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل
اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان

معيارا له اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف
كاليوم للصوم وهذا البحث يأتى فى كلمة فى فصل حروف
المعانى فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان
النهار اولى وان لم يمتد اى الفعل كوقوع الطلاق هنا اى فى قوله
انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة
النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزأ من
النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة
بين معناه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان جزأ من النهار او من
الليل
ولا بالحنث الذى سبق بكل لحظة وما يتخذ منها عند سماع الناكل من
لحظة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بصوم المجاز ولا يرد قول ابى حنيفة
ومحمد على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب
ونوى به اليمين انه نذر ويمين هذا معقول القبول حتى لو لم يصم يجب القضاء
لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة فى النذر مجاز فى اليمين لانه
نذر بصيغته يمين بوجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين موجبه بقوله
لان ايجاب المباح يوجب تحريم عينه وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كان شراء القريب شراء بصيغته تحرر بوجبه
فالحاصل ان هذا السر جماس الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر
وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة

عطف على قوله بالحنث

اسط

فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كان لفظ الاسد اذا اريد به
الهيكل المخصوص دل على الشجاعة التى هى لازمة للاسد بطريق اللزوم
ولا تكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل وبراد به لازم الموضوع
من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله
يرد عليه انه اذا كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اى اليمين كما اذا
استرى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال انه
لا جمع بينهما فى الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر
بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء
فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين
هو المعنى المجازى لكن فى الاثبات ان يمكن ان يثبت للكلام المعنى
الحقيقى والمجازى بالحقيقى بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازى
ان اراد فهذه المسئلة تقسيمية اقناعية فان لم ينو شيئا او نوى النذر
فقط او نوى النذر مع نفى اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نوى
او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا اثر للارادة
فما نوياه واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفى النذر فيمين فقط
وهذا الذى اورده اشكالا وهو قوله قال قيل يلزم ان يثبت النذر
ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب
ان يثبت مع انه نوى انه اليمين بنذر فاجاب بقوله فلنا انا نوى المجاز

وفي حقيقة يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى
فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء
حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق
فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت المعنى الحقيقي لا يصدق في القضاء
لان هذا حكم فيما بين العباد فيقضي القاضي بما فيه مسئلة ولا بد للمجاز
من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة
عن المتكلم والكلام كدلالة الحال على يمين الفور او معنى في المتكلم كقوله تعالى
واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله تعالى
انا اعتدنا يخرج من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون
توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص
او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان
عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع لوجودها
بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والعاشر والثاني الجواز والفساد
ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه
فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه وبناء عليه
لصدق عزيمته ولما اختلف الحكم صار الاسم بعده كونه مجازا مشتركا
فلا يعم اذا عدنا فلان المشترك لا عموم له واذا عدم فلان المجاز لا عموم له
فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا

لم يمس الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز ونحو لا آكل من هذه النخلة
ولا آكل من هذا الدقيق ولا اشرب من هذه البئر حتى اذا استقى
او كرع لا يحنث ونحو لا ضع قدمه في دار فلان ونحو لا اسلم على فلان
ونحو الموكل بالخصومة ينصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي متعذر شرعا
وهو كالمتعذر عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة
اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا
من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام
ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام
الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر اي يكون ذلك اللفظ
الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل
عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا
على نوعين اما ان تكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص
قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فكون اللفظ اولى
بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي فهو حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب
مملوك حقيقة فكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه متصور على بعض الافراد
وهو غير المكاتب او لم تكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه
الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى
من قسم المخصص غير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما
قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما

مناقضا لحكم بوجه العام وكل مخصص ليس كذلك لايكون كلاما فكون
بعض الافراد اولى يكون مخصصا عن كلامي هذا التقرير ومنا معنى العبر
اللفظ ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مراده وفي كل
مملوك لي حر فهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فكون القرينة لفظية
جيئنا الى الامثلة المذكورة في المتن وكل قسم من الاقسام فنظير مذكور
عقيب ذلك القسم لكن لما لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة
من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين هنا
هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا اردت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت
طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي للخروج
مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز من استطعت القرينة مانعة الحقيقة عقلا وكذا
في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة
مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا يمتنع عقلا وفي قوله طلقي امرأتي
ان كنت رجلا الحقيقة تمتنع عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات
الحقيقة غير مراده عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذا
حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا
او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لانم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله
لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المخلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا
بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فوجب ان يصير
ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم

ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا
كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي
اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى
ونظيره ولا ياكل من هذه النخلة تنصرف الى التمر عنده وعندهما الى الكل فيما
مسئلة وقد معذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي
اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اي الحقيقة اي المعنى الحقيقي
وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فقط وفي الثاني
غلامنا اي حقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان ثبت مطلقا اي في حق وفي حق
من اشتهر النسب منه اي كون وعونة معتبرة في حقهما بان ولد على
فراشه لكن اشتهر منه لما ثبت لكن اشتهر منه او في حق نفسه فقط
اي ثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان ولد على فراشه
ان سمي لم يشتهر منه وذا استعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط
لان الشرع كذبه لاشتهاره فلا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل
من تكذيبه نفسه والنسب مما يحمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه
لا يحمل التكذيب والرجوع واما حال المجاز عطف على قوله اما حقيقة
والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا
اي بلفظ هذه مستعمل في ملك النكاح فلا يكون مطلقا من حقوقه بيانه
انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي
صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني مستعذر لانه

لا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي
وانتفاؤه من المشتهر منه صحيح

لو قال لاجنبية معروفة النسب هذا بني يكون لغوا فعلم ان نسب التحريم
يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي
ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا لان هذا اللفظ
يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم
الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير قولنا الاستلام على هذا الوجه
ان الحقيقة اما ان تثبت في حق النسب او في حق غيره لا جائز ان تثبت في حق
فقط وهذا اما ان ثبت في حق النسب وهو متعذر لان الشرع يكذبه او في حق
التحريم وهو ايضا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي ثبت بهذا اللفظ ملك
كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فملك النكاح وهو الفرق بين التحريم
الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب
موجب تحريمه والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ
الستف اذا اريد به الموضوع له دال على الجماع بطريق الالتزام ولا يكون
هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق الستف واريد به الجماع في قوله
لا حاجة الى قوله انما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له
ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لم يثبت التحريم بطريق الالتزام للعدم
ثبوت الاصل فهذا التردد يكون تحيرا فالدليل الذي لهذا التحريم المذكور ليس
يكون منافيا لملك النكاح بل الدليل الذي هو عدم ثبوت الموضوع له
فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وهذا متعذر ايضا
لمنافاة المذكور ولو ورد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فانما ان

ان ثبت بطريق الالتزام وهو ممنوع لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب
او بطريق المجاز وهو ايضا ممنوع لمنافاة المذكورة لكان احسن

مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء
المستعار منه وهو المشكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان
الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة
الصارفة من ارادة معنى الحقيقي الى ارادة معنى المجازي وهي رميه
في رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا
حاولت ان تخبر رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا طلبت
رأيته اسدا فالظاهر ان يوجد امر دعا الى ترك استعمال ما هو الاصل في
اللفظ واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي
اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز بالعذوبة
فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ويكون لفظ المجاز
اعذب منه او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة
لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع
فاذا كان السجع واليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع
لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل
التجنيس بلفظ المجاز لا لحقيقة نحو البدعة شرك السرك فان السرك هنا
مجاز استعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه
اي اختصاص معناه ممن شاع في الداعي المعنوي بالتعظيم

كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم فقه او التحقير كاستعارة
الهيج وهو الذباب الصغير لمجاهل او الترغيب او الترهيب الى خصائص
معنى المجازي بالترغب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات
ليرغب السامع واستعارة اسم لبعض المطعومات ليتلذذ السامع او
زيادة البيان اى اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فانك
اذا سمعت اسد ابرمى ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا
فان ذكر الملزوم مبنية على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم
على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى
بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظ اى الداعي
الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة نجر من المسك
موجبة الذم لغرض فيه مجرموقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة الفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله
او تلطف اى الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد
فيمكن ان يكون معناها مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة والشيوع
وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج
واحد فاذا حاولت ان تودي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة
بل المجاز او اخفى منه فلابد ان تستعمل لفظ المجاز فان لفظ المجازات متكثرة
فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ
المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز محتاج بالفهم قلنا لما كانت الغربة

مذكورة ارتفع الاخلال ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا
ويكون اسم المحسوسات المتصفة بالمعنى الملموس والمستعار له معقولا
كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة
على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى
ويمكن ان يكون معناها ان يؤدي بعبارة لسانك ما في قلبه
فانك اذا اردت وصف السني بالسواد على مقدار مخصوص
فاصل المراد ان تقنع بالسواد وتمام المراد ان تقنع بالسواد المخصوص
فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد
وهو بيان كمية السواد فلابد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية
السواد فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غيرذلك
بالرفع ايضا اى يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع
مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز قد ذكرت في مقدمة وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه
ما هو فانه يكون عرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز
ربما لا يكون وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما
يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة **فصل**
وقد يجري الاستعارة البتة في الحروف ذكر علماء البيان
ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس
واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا التبعية

نصف نخ

لان الاستعارة في المشتقات لاتقع الا بعد وقوعها في المشتق
كما تقول لحال ناطقة اي دالة فاستعبر الناطق للدال تبعية استعارة
النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة
تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اعني الحرف كاللام مثلا يستعار
اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون
عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وسواء من ان يكون بعد العلة
المعلول او غيره ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب
يستعار اللام له اي للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب
لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت
فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا لا تخلف
وقوع المعلول عقب العلة وهذا بناء على ان اللام مدخل في العلة التي
هي الغرض والشك انه معلول للعلة التي عليه فعلم ان اللام الداخلة
على الغرض داخلة حقيقة على المعلول وبهذا تذكر حروف فاشتد بحاجة اليها
وتسمى حروف المعاني منها حرف العطف الواو لمطلق الجمع بلا دليل
عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين
المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا
في رجل وامرأة فاوخلوا او العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب
اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا
والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدا الله بذكره

لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحمله اي الترتيب وقوله
ابدؤا بما بدا الله لا يدل على ان بدايته تعالى موجب لبدايتكم كمن
تقديمه في القرآن لا يخلو من مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك
ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما
له من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انه
مترتب عند ابي حنيفة رحمه الله والاقارنة عند هما استدلالا بوقوع
الواحدة عنده والثلاث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض بطل لان الخلاف
راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول
يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع
واحدة لانه لا بقي المحل للثاني والثالث وعندهما تقع جملة لان الترتيب
في الكلام لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتب في صيرورة هذا اللفظ
طلاقا عند الشرط كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط تقع الثلاث
كذا هنا وان قدم الاجزئة اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار تقع الثلاث اي اتفاقا لانه اذا قال
ان دخلت الدار علق الاخر المتوقعة وقعه فان فصل اذا تزوج امرأة
بغير اذن مولاها اعتقها المولى مصح نكاحها وبكلامين منفصلين
اي قال اعتقت امته ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت امتي او

او بحرف العطف اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية
فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة فى اصول ائمتنا
واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقبله بغير اذن الزوج
لاحاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يعمل النكاح فضولى
اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يكون مولى الفضولى الواحد طرفى النكاح
وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة
فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى القيد ههنا اذ البحث الذى نحن بصدده
لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة
بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد وبعض
تلك المسائل بعقد واحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى
ورضاهما دون رضى الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد
وبعقدين ولاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفصيله
فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولى اختين بعقدين فاجازهما
معا فرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما
او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل
نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابى فى مرض موته
هذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اخر متصلا
عتق من كل واحد منهما ثلثه وان سكت فمما من ذلك عتق الاول ونصف الثانى

وسكت

وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى هذا وسكت عتق كله لانه يخرج من الثالث
لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت
وهذا فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول
لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث
مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين
فجعلتموه للقران اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران
بمنزلة قوله اعتقتهما معا لانه لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان كالمسئلة
السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم يبق الثانية
محلا يتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز علم بقوله
محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثانى والثالث فلان الكلام يتوقف
على اخره اذا كان اخره مغيرا لمنزلة الشرط والاستثناء وههنا
اشارة الى ماتين المسئلتين كذلك اى اخر الكلام مغير لاوله اما فى
فلان اجازة نكاح الثانية موجب بطلان نكاح الاولى واما فى الاخيرين
بالاعتاق فلان قوله اعتق ابى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب
ان يكون الثلث مقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا
لاول الكلام بخلاف الامتين اى فى المسئلة الاولى ليس اخر الكلام
مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير عتق
الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفى المسئلة الاخيرتين اخر الكلام مغير للاول
فيتوقف وقد ذكر فى الجامع الصغير ما قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين

ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو
ان في مسئلة الاختين قال بذه حرة وبذه حرة وفي مسئلة الاختين
قال لبعرت نكاح بذه وبذه فانه اوقع لكل واحد منهما تحريرا في مسئلة الاختين
فلا يتوقف صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يقع
فيتوقف حتى لو اوقع بهما صح نكاح الاولى ولو لم يقع في الاختين
بان قال اعتقت بذه وبذه عتقا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين المتلازمين
فلا يوجب الشركة ففي قوله بذه طالق ثلاثا وبذه طالق تطلق الثلاث
واحدة وانما تجب اي الشركة اذا اقترن الاخر الى الاول
فيشارك الاول اي اخر الكلام اوله فيتاتم به الاول بعينه اي يعين تاتم
لاستقدير مثله اي مثل تاتم ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع تاتم به
الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق ثلاثا فلا يقع الثلاث عند ابي حنيفة ههنا بخلاف التكرار
فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكررة بشرط واحد فيتعلق طالق وطالق
وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لاتقدير مثله
اي لاتقدير شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله او تقدير اي تقدير مثله وهو عطف على
لاتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو اني زيد وعمرو ولابد وان يكون في غير محلي عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القرآن

وطالق وطالق وطالق ليس كالتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق

ان يكون ناما

في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
لايجب الزكوة على الصبي لايجب الصلوة عليه شبه ان يكون هذا الحكم
عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب احد هما عين المخاطب بالاخر
ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لايكون مخاطبا بقوله اتوا الزكوة
لكنا نقول انما لايجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس
من اهلها والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة
يتناول الصبيان لكن العقل حطهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية
لاعن وجوب الزكوة اذ هي عبادة مالية يمكن ادا الولي عنه وهذا كله
عندنا الاشارة راجع الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما يثبت
اذا افترقت الثانية ففي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق
بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد وفي حكم الافتقار ايضا عطفت
على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وقوعها
طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه انما يثبت اذا افترقت الثانية فقوله وعبدي حر
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة
غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لايتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا
على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد وفي حكم الافتقار مع انها جملة تامة
لان مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء
لاعلى مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد

بالذوات والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات و
بالشرعية العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث وان
محدثه واحد ويرد الثاني قوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب
الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله بما لا يتوقف
على الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي ونحوهما مما لا يتوقف
على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما على قوله العلمية
احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله
من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف بهن ادلتها المخصوصة بها
وهي الادلة الاربعة وبهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول
المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية
يخرج الاجمالية كالمقتفي والتاقي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم خطاب الله تعالى الخطاب
كلام يقصد به الافهام هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله
يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق باقعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك
فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال لاخراجه بالاقتضاء
اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او
طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وزاد

وزاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان
الخطاب اما تكليفي وهو المتعلق باقعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما
وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة
والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر
وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان
المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة
والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي
تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما للآخر في صورة
لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتاخرين من متابعي
الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره فالحكم على هذا اسناد
امر الى آخر او انتفائه يطلقونه على اثبات الخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق
اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا
اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب
الله تعالى انه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون
ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف وايضا يخرج
ما تعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك
فانه ليس متعلقا باقعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل
وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق
بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه

لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف
الشركة فتحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها
حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فح
يحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا
لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون
في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فالواو المجرد الحق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وسوطا
في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا
على الجزاء لكفى ان يقول وضرتك فقوله بخلاف رجع الى قوله تعليق العتق
بالشرط ولهذا جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء
لا قوله واولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر
ما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق
من قيام الدليل على عدم الشركة في الجزاء فهم جلنا قوله تعالى ولا تقبلوا
فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة
واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل الشركة في الجزاء
قايم في ولا تقبلوا ودليل عدم الشركة قايم في واولئك عطفا الاول
على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا يأتي في اخر فصل الاستثناء والفاء
للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار

فانت طالق فالشرط ان يدخل على الترتيب من غير تراخ وقد يدخل
على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود
لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو ان بخرني وله والده حتى يجره
محلوكا فبشره بعتقه وان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر
يكون قبولا بخلاف قوله سوحر ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب
قميصا فقال نعم فقال فاقطع فقطع فاذا سو لا يكفي يمين كما قال ان كفاني
فاقطع بخلاف قوله اقطع وقد يدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الثوب
وتنظيره او آتى الفاء فانت حر يعتق في الحال وكذا ان زنيت فانت
اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول
يتعقب العلة وانما يدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا
من العلة كون علة غائية للعلة فصير العلة معلولا فلهذا يدخل على العلة
باعتبار انها معلول من وجه كما قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد
التقوى وقول الشاعر اذا ملك داسه مرعه فدولة ذاهبة
وتظائره كثيرة واما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر
معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان
جواب الامر لا يقع الا بالفعل المضارع لان الامر انما ينجي الجواب
بتقدير ان وكلمة ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية
الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل كذلك اذا كانت ملفوظة
اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان اتاني اكرمتك ولا تقول

امسي اكرمتك بل يحب ان يقول امسي اكرمك هكذا في الجملة الاسمية
يقول ان امسي فانت مكرم ولا تقول امسي فانت مكرم فكما
لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى
لان مدلول الجملة الاسمية عدمي المستقبل مدلول الماضي قريب منه
لاسراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فاذا لم يجعل الماضي بمعنى
المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم عطف على الشرطية
وهو اي التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله
والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا ويقعن مترتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث
وان لم تكن يقع الواحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول
اي عند ابي حنيفة رحمه في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء واما لم يذكر
تقديم الجزاء لانه باق هناك قوله وان قدم الشرط فيدل
على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال وانت طالق
لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويقعان معا لعدم المحل لان المرأة
غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه ان حلفها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي

الترتيب

وفي المدخول بها ان قدم الجزاء ولم يذكره للعلم السابق نزل الاول
والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها
يكون محلا لوقوع تطليقتان ويتعلق الثالث لقربه بالشرط
وان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر
واما جعل ابو حنيفة رحمه التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم
مع عدمه في التكلم ممتنع في كثير من المواضع لان الاحكام لا تتراخى
عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما
في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه
قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما
بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما قبله واتيانه
بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه
في قوله له علي الف بل الفان يلزمه الالف لانه لا يملك ابطال
قوله الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين مطلقا قلنا الاضراب
يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده وذا اشارة الى التدارك
اي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا نحو
سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب
فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يمكن الانشاء محتملا
للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق

اي لانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب صح

واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة لا تملك الاستدراك والابطال لكونه انشاء فاذا اوقع
واحدة لم يبق المحل لوقع بقوله ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلاث
عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق
الواحدة بالشرط وافراد الثنتين بالشرط مقام الاول ولا يملك
الاول اى الابطال المذكور ويملك الخ اى الافراد المذكور فيتعلق
بشرط اخر اى يتعلق الخ وهو قوله ثنتين بشرط اخر فاجتمع تعليقان احدهما
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت فانت طالق
ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث فصار كما قال لابل انت طالق
ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه يعطف على صدر الاول فيتعلق
الثانى بواسطة الاول كما قلنا اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها
ان دخلت فانت طالق وطالق فان الواو عطف مع تعقد الاول
فتعلق الثانى يعنى تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط
يكون الوقوع على الترتيب ولم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثانى
والثالث كما قلنا فى حرف الواو لكن للاستدراك بعد النفى اذا
فى المفرد وان دخل فى الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهى بخلاف قبل
اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل فى المفرد يجب ان يكون بعد النفى
نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه استدراك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان

اى قصد تعليق الكلام الخ بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول

دخل فى الجملة لا يجب كونه بعد النفى بل يجب اختلاف الجملتين
فى النفى والاثبات فان كانت الجملة الى صلة لكن مثبتة وجب ان يكون
الى بعدها منفية وان كانت التى قبلها منفية وجب ان يكون الى بعدها
مثبتة وهى بخلاف بل فانى ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض
عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لى قط لكن لعمرو فان وصل
فللمقر له وان فصل فللمقر لان النفى يحمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون
اى المبى رد الى المقر ويمكن ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا
بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا
بانه لى لكنه كان سرقه لعمرو فعوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفى
فتوقف عليه اى على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح
الا موصولا وقد ذكرنا فى المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على
الاحتمال الاول المذكور فى المتن وقد عرف فى بيان التغيير ان صدر
الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا لانه يثبت الحكم فى الصدر
ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا فى المقضى له بدار بالبينة اذا قال
ما كان لى قط لكنها لزيد وقال زيد بل هى منى اودعتها لى وجحدها لى بعد القضاء
ان الدار لزيد وعلى المقضى له البينة للمقضى عليه لانه اذا وصل كان متكلما
بالنفى والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفى عن نفسه وثبوت
ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفى
فيثبت بعد ثبوت موجبى الكلامين وهما النفى عن نفسه وثبوت ملك زيد

فيكون محمولا عليه اى على المقتضى له لا على زيد فيقتضى القسم ثم ان المتن الكلام
يتعلق ما بعده بما قبله مرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك
فسطر ان الكلام مرتبط ام لا اى يصح ان يكون ما بعد لكن تدارك كما ما قبله
او لا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اى ان لم
يتسق اى لا يصلح ان يكون ما بعد ما تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا
ونحو لك على الف قرض فقال المقرله لا لكن غصبتك الكلام متسق
فصح الوصل على انه نفى السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفى
الواجب لانه لو حمل على نفى الواجب لاستقيم قوله لكن غصبتك ولا يكون
الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفى السبب فلما نفى كونه قرضا تداركه
بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا للاقرار بل يكون نفيا للسبب
بخلاف ما اذا برد حبعد ان مولاه باعه فقال لا اجيز النكاح لكن
اجيزه باثنين فصح النكاح وجعل لكن سدادا لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح
باثنين نفى هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اثباته لا يصح النكاح
الاول بائنة لكن يصح باثنين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح
الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح باثنين فيكون نفيا وذلك النكاح
واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملناه على قوله لكن اجيزه باثنين على ان الكلام مستأنف
فيكون اجازة لنكاح اخر مبتدء مبتدأ ان اولا احد الشيئين لا لشك
فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف
الانشاء فانه حينئذ يتخير كآية الكفارة وقوله هذا حر او هذا

شرعا فوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا
اى ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل
ح اى حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبارا لغة عطف على قوله
انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجب عليه اى على البيان
اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع
للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبده وقال احدكما حر او قال هذا حر
او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار وهنا فمن حيث انه انشاء شرعا
يوجب التخيير اى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون
هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك فيكون اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل
اظهارا لما سوى في الواقع فلما كان للبيان وموقعين احدهما يشبه
شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء
شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما قال
اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان
فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر
بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا قبل ان البيان انشاء من وجه
اخبار من وجه وفي وكلت هذا او هذا انما تصرف صح فلهذا اي لما
ان اوفى الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق
بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف

او يعفوا فان ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة وهي قتل
او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل او الصلب
والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والنفي
جزاؤه النفي اي الحبس الدايم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا
المثال فان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله شاء قطع ثم قتل او صلب
وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالا
في هذا جزاء هذا العبده وابنه انه بط لان وضعه لاحدهما الذي سواء
من كل وجه وغير صالح للجمع ساوى قال ابو حنيفة رحمه الله يحمل على الواحد العين
مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا جزاء هذا او هذا او هذا يحمل الثالث
ويخير في الاولين كانه قال احدهما جزاء وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ
يكون تقديره احدهما جزاء وهذا جزاء على ذلك الوجه يكون تقديره هذا جزاء
او هذا ان جزآن ولفظ جزاء مذكور في المعطوف عليه لا لفظ جزاء فالاولى
ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا
مغير لمعنى قوله هذا جزاؤهم فوجب ان يكون غير مغير لما قبله لان الواو مشتركة
فيقتضي وجود الاول في موضع اول الكلام على المغير لا على ما لم يغير
فثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه
احدهما جزاؤهم فوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا ان الوجهان تعذر
بهما خاطري واذا استعمل في النفي نحو لا تطع منهم اثما او كفورا
اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي

من ان يكون معناه هذا او هذا
والاخير من الاول والاخير من الثاني
حمد على قوله احدهما
وهذا او هذا

فان قال لا افعل هذا او هذا الحنث بفعل احدهما واذا قال هذا او هذا
يحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما
لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل
المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف
لا يركب الزنا والاكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما
في النفي اي لا افعل احدهما لانهما او لا ذاك بان لا يكون للاجتماع
اثر في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما اثبات
بان لا يكون للاجتماع اثر في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان
لاجتماع الامرين اثر في المنع اي انما منع لاجل الاجتماع فالمراد النفي
المجموع كما اذا حلف لا يساول السمك واللبن فهنا للاجتماع اثر
في المنع فان تناول احدهما لا يحنث انما في الصورة الاولى فالدليل
دل على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد
منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة
عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما
ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيحنث بفعل كل واحد
منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وسوء اذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه
بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس
الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما لا
لجمع بينهما بخلاف الاباحة فانه ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد

بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد
ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان
الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك
من الامر شئ او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمغيا
يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار
فان دخل الاولى او لا حنث وان دخل الثانية آولا بر حتى للغاية
نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجئ للعطف فيكون المعطوف اما افضل
او احس وتدخل على جملة تستدأه فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد عصبان
جواب الشرط منا محذوف اى فهما او فالخبر ذلك والا الى وان لم
يذكر الخبر تقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى
ياكل وان دخل الافعال فان اتصل الفعل الامتداد والا فالانتهاء
اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى يستانسوا والا فان صلح لان يكون
سببا للشئ يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض
فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح فمات ان قلع قبل الصباح لا حنث
لعدمه في شل هذه الصور وان قال عبدي حر ان لم اك حتى تغدى فاتاه
فلم يتغد لم يحنث لان قوله حتى تغدى لا يصلح للانتهاء بل موداه
الى الاتيان ويصلح سببا للغداء جزاء فحمل عليه ولو قال ان لم اك
حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء للفعل فصار كقوله
ان لم اك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا

اى للعطف المحض نظر في كلام العرب بل اخروا اى الفقهاء استعانة
حروف الجر الباء على الصاق والاستعانة فيدخل على الوسائل
كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر تكون سعاية في بعت كرا
بالعبد كون سلما فراعى شرائطه ولا يجوز الاستبدال في الكر
بخلاف الاول فان قال لا اخرج الا باذنك يحنث بكل خروج اذن
لان معناه الا خروجا مصحوبا باذنك وفي الآن اذن لا اى ان قال
لا اخرج الآن اذن لا يحنث بكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة
فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن
من الخروج لا ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس
الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا
عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه
الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد
مرة فارتفع المنع الاول لكن بقرره على وجه اخر وهو ان المنع الفعل
المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا بسعة الكلام تقول
آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا اخرج وقتا
الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بان على
هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في الا المسح نحو مسحت
الخاتم بيدي يتعدى الى المحل فيشمل كله وان دخلت في المحل نحو

او امسحوا برؤسكم لا تتناول كل المحل تقديره الصقوا بها برؤسكم اعلم ان
الالة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره
اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الالة
بل يكفي فيها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسح الخاطط
بيدي لان الخاطط اسم المجموع وقد وقع مقصوداً فيراد كله بخلاف اليد
فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة علم ان المراد كله

على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى
واستعمل الشرط نحو يا غلام ان لا يسرقن بالدد شيئا
وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان
اللزوم مناسب الالصاق بذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز
لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها
لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعتك هذا العبد
على الف فقبل بالف وكذا في الطلاق عند محمد عن الشرط عملا
باصله اي عند ابي حنيفة رحمه الله على في الطلاق للشرط لان الطلاق
يقبل الشرط فتحمل على معناها الحقيقي فمتى طلقتني ثلثا على الف فطلقها
لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم
على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما
فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء
المعوض واما من فقد مر مسائلها اي في فصل العام في قوله تعالى

بحث على

بحث الى

من عيسى الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فقط اي ان احتمل
الانتهاء الى الغاية والا فان الممكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاكر
نحو بعت الى شهر بنا جل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء
الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله
بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يكن اي ان لم يكن تعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه يحمل على ما تاخر صدر الكلام ان احتمله اي التاخر نحو انت طالق
الى شهر ولم يوجد التنجيز وان تاخر يقع عند مضي شهر وعند زفر رحمه الله يقع في الحال
فيعطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل الكل نحو بعت هذا البستان
من هذا الحائط الى ذاك واكلت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا
وان لم تكن غاية قبل تحتمله صدر الكلام ان لم تتناولها فهي لمد الحكم فقط نحو
اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا تتناول الغاية وهي الليل فيكون
الغاية لمد الحكم اليها فقولك كذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية
تحت المغيا وان تناول اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها
تناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها اي ذكر الغاية يكون لاسقاط
ما وراء الغاية نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا وللخوض في الى اربعة
مذاهب الدخول الاتجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا
او حكما اي المذهب الثاني هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا
كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب
والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا

في الى بطريق الحصة وعدم الدخول ايضا بطريق التحقيق والدخول ان كان
ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع
وما ذكرنا في التفصيل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل
تحت المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل
تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون
في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط
فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه
ان لفظ المغيا ان كانت متناولة للغاية وانما اخترنا هذا المذهب
الرابع لان الاخذ بعمل بمقتضى المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين
اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام
لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها
لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا اي غاية للاسقاط فلا تدخل
تحته اي بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام المتقدمين
جمعوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا
لكن الغاية هنا ليست للفعل بل للاسقاط فلا يدخل تحت الاسقاط
فيدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع
لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق مخ قوله
الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي يسقط غسله
هو البعض الذي يلي الابط فصار الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك

ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فان قال له علي من درهم الى عشرة
يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون جزء محال لا الآخر
وعند ابي حنيفة رحمه يجب تسعة وعند محمد تدخل الغايتان فيجب عشرة
وعند زفر رحمه لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده
اي بايع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا
في الغد عند ابي حنيفة رحمه لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه قوله
الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه
اي عن ابي حنيفة رحمه لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان
اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلمه الى رمضان
فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلمه يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط
ما وراءه في الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه
السنة فلله في اثبت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا
في جميع الغد وفي الغد ان نوى اخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار
تطلق حالا الا ان ينوي في دخولي تلك الدار فيتعلق به وقد يتعار
للمقارنة ان لم يصلح ظرفا كقوله انت طالق في دخولك الدار فيصير
بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق ما لم مشيئة الله ويقع في علم الله تعالى
لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم
فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئته تعالى متعلقة ببعض
الممكنات دون البعض فما علم الله سبحانه فانه متعلق بجميع الممكنات

والمستقبلات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت
في معلوم الله يع اسماء الظروف مع للمقارنة تقع ثنتان ان قال
المدخول بها انت طالق واحدة معه واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة
ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان
القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للاخر وسان لو قال لها
اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا
الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت
طالق امس يقع في الحال معتقبان معا وبعد على العكس اي لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان خلافا
في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعد ها واحدة يقع
واحدة خلافا بيناه قبل واحدة وعند زفر قوله لعلان عندي الف
يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فيدخل في امر
على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم
الطلاق تحقق عند الموت فيقع في آخر حياته واذا عند الكوفيين يجيء
للظرف وللشرط كلو واذا يجاء يجيء عند جذب وكلما يجيء
خصائصه محمل وعند البصريين حقيقة في الظرف خاصة فيقع بادنى سكوت
في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا
اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعند متى كمتى اي كقوله متى لم

متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما اذا شئت
فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت
فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله كلمة اذا
على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق كان اذا محمول
على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه
كان اي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق عند ابي حنيفة رحمه كقوله
ان لم اطلقك فانت طالق فافتراق ابو حنيفة رحمه الى الفرق والفرق
انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال
فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك
اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك
في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمة اي في طلقي
نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيئتها
فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك
انه في الحال تعلق فلا يقع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام
اي السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اي فبها او يحمل على السؤال
عن الحال والا بطلب اي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف
وكيف متعلق في انت حر لفظ شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال

فيعلق بقوله انت حر ومطلق كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل
قوله انت حر كيف شئت اوانت طالق لف شئت ليست للسؤال
عن الحال بل صارت مجازا ومعناه ايّ حر اوانت طالق بايّ كيفية شئت
فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام
كانت طالق كيف شئت فان الطلاق لا كيفية وهي ان يكون رجعيا
او بائنا اما التعليق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام ومطلق
في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا حينئذ
او غلطه مفوضة اليها ان لم ينو الزوج او نوى فان اتفقا فذاك والا
فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر منها وان
الزوج فان اتفق منهما يقع ما نوياه وان اختلف فلابد من اعتبار النيتين
امّا منها فلانه فوض اليها واما منه فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا تعارضا سقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعند ما يعلق
الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا
بمشيتها فعند ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات
فحاله وهمله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض
فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في المجسم
فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر فرعا وحالا فيتساقطان فنحن
لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قايم به وان الاصل موجود بدون
الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لانفكاك لاحدهما عن الاخر

اذ الطلاق لا يوجد الا واما كيونه رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما
بمشيتها تعلق الاخر **فصل** في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج
الى النية والكناية يحتاج اليها والاستفتاء لا يثبت بها ما يندرئ
بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق
يطلق عليها الكناية مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيها يحصل
كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن
غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين موجب الكلام
ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد
المستتر بنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا رحمهم الله
لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان
موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم
والكناية هي ما استتر المراد منه والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ
فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق
لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن
لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم والوفسروها
بتفسير علماء البيان ثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى
الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قالوا
وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان مدلول لفظ
ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنية

ويجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال
العباد ويخرج بالثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الآن يقال
اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو اتيتك طلوع الشمس اي وقت طلوعها
فقوله الآن يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج
بالثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال
يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لانه ثبت بالقياس فان
القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعبروا
من الحد مع انها حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم
مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار
اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العلمية وبين
المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العلمية
والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم
بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العلمية فيقع التكرار
الآن يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعلمية
ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم
وهو قوله يخرج آمنوا وفاعبروا لانها من افعال القلب والشرعية ما لا
يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او
واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية
اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك في المقيس فيدخل في حد

في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليتين اعلم ان عندنا
وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا
بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من باب الفقه بل هو علم
الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب
واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكونان من الفقه
مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادها لا يعدان من الفقه
المصطلح فيدخل في الفقه ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح
على مذهب الاشعرية ولا يزاد عليه اي على حد الفقه التي لا يعلم كونها من
الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد
بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج
مثل الصلوة والصوم وانثالها اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها
فقيها وليست كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل
فان الشخص العالم بانه مسئلة من اولها سوا علم كونها من الدين ضرورة او
لم يعلم كالمسائل الغريبة من الزمن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة
والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بانه مسئلة
غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه
لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا
تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري

الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق يتعلل هذا
بقوله فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء
من قوله فيطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما بعد من الاقراء فاد انواه
اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله مثبت بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب ويرد عليه انه ذكر ان المسبب انما يطلق
على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وما نحن فيه كذلك وكذا
استبرئي رحمك يعين هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في احدى
فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى
الطلاق كما مر ولا مبين لعدم دلالته على البينونة التقسيم الثالث
في ظهور المعنى وخفائه اللفظ ان ظهر منه المراد يسمى ظاهرا لمنبئه اليه
ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد
باب التاويل يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ ايضا يسمى محكما
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لانه في جواب الكفار حين قولهم
انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في محل نقر في العدد
لان المحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون
ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد تخييرا سواء او سواء
ونظير المفسر قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله قاتلوا المشركين كافة
والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيمة النظير الاول للمفسر والنظير الاول للمحكم مذكوران في كتب

انت واحدة لانه يحتمل الطلاق
فاذا نوى بقع اى واحدة رجعية

ظاهر في المحل والحرمة نص في التفرقة
بينهما اى بين البيع والربوا

الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل
للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وما قوله فسجد الملائكة
وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ
وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع النسخ بحسب
اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام اوا عم من كل منهما فكل منهما محكم
لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله
فلا جل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم
بقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص
لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
محكم لان قوله الى يوم القيامة سد باب النسخ والكل يوجب العلم الا
يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي بعارض يسمى خفيا
وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه
فالخفي كالسرقة خفيت في حق الطرار والنباش لاختصاصها باسم اخر
فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبتت فيه للحكم والنقصان لا والمشكل اما في المنصوص
في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه
ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد به خول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين
فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن
في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى

وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله
فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله لاستعارة
عطف على قوله والمشكل اما المغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب
الاستعارة لان القارورة يكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد
ان صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا
فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل
فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين
النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة اتضح بعد ذلك الى الطلبة
والتامل لتعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه
كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها وحكم المخفي الطلب
والمشكل الطلب ثم التامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل
ان احتيج اليها كما في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف
فهذا من باب العطف على عاملين والمجرور متقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو
على اعتقاد المحققين عند نا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف على
الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون عاملين غير
بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القرآن
حيث علل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيقته مع العجز عن درکه
حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا

اولم نعلم والا ليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره
الداعي الى اتباع المتشابهات الذي توقع صاحبه في الفتنة
والضلالة ويدل على ذلك المذهب يقولون امنا خبر مبتداء
محذوف والحذف خلاف الاصل كما انبئي مثله ضرب مجهل
بالاعنان في السير اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة
في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب
اشكال وهو ان الكلام للافهام فلم لم يكن للراسخين في العلم حظ
في العلم بالمتشابهات مما الفائدة في انزال المتشابهات فاجيب
ان الفائدة هي الابتلاء كما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم
ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة البليد
تكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا
اعظمها بلوى واعمها جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين
بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء العالم والجاهل
وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى
ويفوضه اليه ويتعرى نفسه في مذرجة العجز والهوان ويتلاشى عنده
في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام
الطالبين وقد قيل العجز عن درک الادراک ادراک مسئلة قيل
الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف

وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى يكون منقولا من الموضوع له
الى معنى اخر والتخصيص والتقديم اوردوا فى مثاله واسترو النحوى الذين
ظلموا تقديره والذين ظلموا استروا النحوى لئلا يكون من قبيل
اكلونى البراغيث والخبر والنسخ والمعارض العقلى وهى ظنية
اما الوجوديات وهى نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة
وعدم التواتر واما العدميات وهى من قوله وعدم الاشتراك الخ
فلان مبناها على الاستقراء وهو ظنى اى ما قيل ان الدليل اللفظى
لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر
كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول والجر
وما على وزنه فعل ماض واشال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه
المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لا ندعى
قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شئ من التركيب بمفيد للقطع
بمد لوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد مثلا وهو الاحمق السفسطى
والعناد والعقلا لا يستعملون الكلام فى خلاف الاصل عند عدم القرينة
وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا يبطل فائدة الكلام
وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالحكم والمتواتر وانى ما يقطع الاحتمال
الناشى عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين
والثانى علم الطمانينة التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهى

وجه نظر
لا يشتبه

على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له
واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المتقدم المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم
فى شئ يوجد معنى يفهم منه ان الحكم فى المنطوق لاجله دلالة واعلم
ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل
كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فالمراد الذى فهمت من كلامهم
ومن الامثلة التى اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالة
على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى هو الموضوع له او جزئه
او لازمه المتاخر واشارة النص دلالة على احد هذه الثلاثة ان لم يكن
مسوقا له واما قولنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة فى مصطلحهم
ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له والمراد بالنظم اللفظ
وقد قالوا فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة
للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب
والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد
عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانى وهو زوال
ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين
لا يملكون شيئا فملكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا فى دار الحرب جزء ملكهم
بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سيق دلالة على
زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع
ثابتا بالنظم واما اللازم المتاخر فثبت عندهم بالنظم فلانهم قالوا

وجه نظر
ان يكون سوق الكلام له الحكم الثابت بالعبارة

ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاجل نفقة الزوجات
على الزوج الذى ولد له لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة
الى ان الاب منفرد فى الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه
النسبة فكذا فى حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجى
للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم
الخارجى المتأخر بالنظر فالمثال الاول عبارة فى الموضوع له اشارة الى جزئه
والمثال الثانى عبارة فى الموضوع له اشارة الى لازمه وهو انفراده
بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الآباء الى اخر ما ذكر
فى المتن واذا قالت المرأة لزوجها تحت على امرأة فطلقها فقال لنسائه
كل امرأة لى فطالق طلقت كلهن فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه
وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اى غير هذه المرأة
فيكون عبارة فى جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل
وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له
وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا سيق لازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه
واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا
باللازم المتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء
وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول
اقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى

ثانيا؟

لها قال

مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا
مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول بتعاليها المثبت
للمعلول فغير مثبت للعلة التى هى اصل بالنسبة الى المعلول فحسن
ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين
من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد
دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم فى شئ اى دلالة اللفظ على الحكم فى شئ
يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجل ذلك المعنى
يسمى دلالة النص نحو لا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فان الضرب
شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
بالحرمة فى المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر فى هذه الاربعة
ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة
ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء
وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد فى هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة له
اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض
دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت
بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى
فى القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا نهاية
اقدام التحقيق والتنقيح فى هذا الموضع ولم يسبقنى احد الى كشف القناع

للعلة ولا يسلم ان يقال ان العلة
ثابتة بعبارة النص المثبت؟

عن هذه الدلالات ومن لم يصدق فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين

كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاقهم سهم من الغنيمة وفيه

اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود

له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى

ان النسب الى الاباء والى ان تلاعب ولا له ملك ماله لانه نسب الى

بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر

الامكان وتملك الولد فرع تمكن لكن تملك ماله ممكن فثبت بهذا

والى انفراده بالانفاق على الولد اذا لاشارة احد في هذه النسبة

فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه لما اوجب

على الاب رزق امهات الاولاد من غير تقدير فمن اراد استيجار

الوالدة المطلقة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة واذا اراد

استيجار غير الوالدة فبثبوته بدلالة النص لابالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق

وكقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الوارث يستحقون

بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشترك يوجب

عليه الماخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل

فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي رحمه الله لايجوز الا بالتمليك كما

في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لاجله مالكا وهو حقيقة التمليك ولنا

ان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها لانه اكمل في الكسوة

اي لايكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب

ان يصير العين كفارة وذا تمليك العين لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة

على ان الاباحة في الطعام تم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر

لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المسيح تم المقصود دون

اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المسيح فانه لاتم بها المقصود فان

المسيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام

بعد الاكل وانما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل

لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي الالم

الذي يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب

بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نفسا وعليها

اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم منه موجبا للكفارة هو الجناية

على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب

بدلالة النص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة

هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم

فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فجاز ان يثبت الزاجر

فيهما وكوجوب الحد عندنا في اللواطة بدلالة النص ورد في الزنا فان المعنى

الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود

في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة

فلان حرمة اللواطة لاتزول ابدا واما في سفح الماء فلان نهاية تضييع الماء على وجه

لايتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله بل انا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة

لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش
اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه وتثبت
النسب واما تضييع الماء فقاصر اى ما قالا من تضييع الماء فى اللواطة
قاصر فى حرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب
وجوده اى وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواطة على الزنا
بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى اى المعانى
المخصوصة بالزنا وهى هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عند محمد رح
قوله عم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يجب
الا بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى
يفهم حال من الصغير فى يفهم يلجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق
بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف ناهك اى
قاطع ومعناه قطع الحرمة بالاجمال وفى تاج المصادر حرمتكى شكستن الصرب
خبران بالايطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه المغمى جرح ينقض بالبنذ ظاهرا
وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة
فيكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رحمه فى القتل العمد واليمين
الغموس بدلالة نص ورد فى الخطاء والمعقودة اوجب الشافعى رحمه
الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل
مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص

ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الآية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه
فاذا اوجبت فى المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب فى الغموس
وهى كاذبة فى الحال لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب
فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانما جاز ان يزجره عن ارتكاب المحظور
فيجب ان يكون سببها دون الخطر والاباحة كالقتل لخطاء والمعقودة
فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما الغموس فكبيرة محضة
وهى لاتلائم العبادة وهى نحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فان قيل فينبغى ان لا يجب فى القتل بالمثقل لانه حرام
محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دون الخطر والاباحة
فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة فقد فيه شبهة الخطاء
اى فى القتل بالمثقل شبهة خطاء فانه ليس بآلة القتل وهى مما اى الكفارة
يحتاط فى اثباته اى الكفارة مما يحتاط فى اثباته فيجب بشبهة السبب
والسبب القتل بخطاء فان قيل فينبغى ان يجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا
فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل
المستأمن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فليست
محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء
ينبغى ان يجب فيه الكفارة كما فى القتل بالمثقل يجب الكفارة بشبهة الخطاء
فقد الشبهة فى محل القتل فاعتبرت فى العقود فانه تقابل بالمحل من وجه

كقوله ان النفس بالنفس واما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل
وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص
فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن
انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتيل المستأمن من حيث الفعل
عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه
فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر
هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب
الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من
حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة
حتى وجبت فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص
حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة حيثما ثبتت الكفارة سقط
القصاص واما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر
الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس ولكونه حقا لاولياء المقتول
يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب
والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القتل
على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل واثبت بدلالة النص كما ثبت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى
في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فثبت بها ما يندرئ
بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود

والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان
في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام
بالقياس فعليك بالتأمل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف
يقتضي البيع ضرورة صحة العتق مضمرا كانه قال بع عبدك مني بالف وكن
وكيلي في الاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ
حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان
والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت
فقال ابو يوسف رحمه هذا فرع لما تقرر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك
عني بخمر شئ انه يصح عن الامر ويستغني المبيع عن القبض وهو شرط كما في
البيع ثم عن القبول وسوركن فما يسقط بما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله
اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض
اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي ان كان المعنى المقتضى معنى يحتمله افراد لا يجب
ان يثبت جميع افراده لانه انما ثبت ضرورة فيقدر بقدرها ولما لم يحتمل التخصيص
نحو قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء ولان ايضا لا تخصيص الا في اللفظ
فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق
المنطوق لانها دلالة بصيغة فاشبه لغة على قسمين حصلي منطوق كالمصدر
ومجازي محذوف نحو واسأل القرية مصدر كقوله لا اكل اكلا وهي التخصيص
اي لا اكل اكلا صحيحا بالاتفاق قلنا المصدر انما ثبت لغة هو الدال على الماهية
لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة

فجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن للاكل عاما ينبغي ان لا يحنث
بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماسمه الاكل فان قوله لا اكل
معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان
لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدال على هذا المعنى بطريق الاحصاء
لا الان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل اقول
لا اسكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته لان المساكنة نوعان
قاصرة وهو ان يكونا في دار واحد وكامله وهي هذه اي المساكنة الكاملة
هي الى سكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم
المقتضى بل من باب حمل احد محتملي اللفظ المشترك او حمله احد نوعي الجنس
وسنأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت منا عبارة المتن بالتقديم
والتاخير هكذا نوى الكامل ولذلك فلانا في انت طالق او طلقتك
ونوى الثلث ان سماه باطلة لان المصدر الذي سمي من المتكلم انشاء
امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح
نية الثلاث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما مر فافهم
ثبوت البينونة في انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح نية الثلاث
قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فصح نية احدهما ولذلك الطلاق فانه
لا اختلاف فيه الا بالعدد وهما يتصل بذلك المحذوف وهي تغير اثباته
المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية اي اهلها فان اثبات الاهل

والى ما ذكرنا
الاشارة بقوله

ذكرنا

بغير الكلام بدل السؤال من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون
ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فحري به العموم والتخصيص قوله ولذلك اي بما
ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلاث في انت طالق وطلقتك فان
دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة
لانه من حيث اللغة تدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على
الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ واذا ذلك امر شرعي
لا لغوي فاي فعل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف
يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه
وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ مسموعا تارة
ومكتوبا تارة فصح فيه الثلاث فقد اجاب عنه جوابان احدهما
انه ليس المراد بوضع الشرع بهذا اللفظ الانشاء ان الشرع اسقط
اعتبار معنى الاخبار به بالكلية ووضع للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع
اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على
ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال
انت طالق وهو في اللغة للاخبار عن كون المرأة موقعا به في الحال فيجب الشرع
الاتباع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا
اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا
اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث
انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا يصح

ة المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وتاتيهما ان قوله انت طالق دل على
الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة
الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المراة لا يصح فيه الثلاث لانه غير متعدد
في ذاته وانما التعدد في التطليق فصح وباعتبار تعدده يتعدد
لازمه اي الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه الثلاث واما الذي هو
صفة الرجل فلا يصح فيه الثلاث ايضا لانه بالاقتضاء وهذا الوجه
مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والتي
مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق
فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجه على هذا الجواب الثاني مشكل لان
الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلاث
وفي قوله انت طالق طلاق لانك ان طلاقا هو صفة للمراة فينبغي ان لا يصح
فيه الثلاث فنقول اذا نوى الثلاث نعني ان المراد بالطلاق هو التطليق
فكون مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني قد طلقتك تطليقات
ثلاثا وقوله اما الطلاق اذا نوى الثلاث فمعناه انت ذات وقع عليك
التطليقات الثلاث واما على الجواب الاول فلا يحتاج هذا الاشكال اذ لم
ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق
ملفوظ فصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمراة وقوله كسائر اسماء
الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل
على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس

اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل تدل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا
على ما ياتي في الفصل الذي ذكره ان الامر لا يدل على العموم والتكرار
ان فاعل الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد
الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث
وقوله فان قيل ثبوت البينونة بهذا الاشكال على بطلان نية الثلاث
في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء
امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء ولا يصح فيه نية الثلاث فكذلك
ثبوت البينونة بقوله انت بائن امر شرعي الخ فينبغي ان يصح فيه نية الثلاث
وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة
ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الحقيقة
وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث او هي جنس
بالنسبة اليهما وهي احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذا نية احد النوعين
لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوي احدهما
لكن لا يصح فيه تحديد معين اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا
ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع
الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في احد النوعين لانه لا يتصور فيهما
الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون الا متفاوتة فلا بد ان يصح نية احد النوعين
وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في انت طالق
طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق

فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط
ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى لا يمكن رفعه
فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله وما تحصيل ذلك اى بالمقتضى وهو
المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض ان نفس المحذوف بالمقتضى والمحققون
الفرق بينهما فيغلطون احدهما حكم الآخر ويغلطون فى كثير من الاحكام وان توهم
متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة
والاقتضاء فيبطل الحصر فى الاربعة المذكورة فنقول ان مراد ابالملفوظ
الدال على المعنى فى مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فالمحذوف وهو
محذوف لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق والملفوظ
اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة
فدلالة المقتضى على الاربع دلالة على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر
فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس ينفون
يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت
فى المنطوق وشرطه اى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يكون
اولوية اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق
ولا مساواته اياه اى مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت
للمنطوق حتى لو كان اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم فى المسكوت
بدلالة النص الذى ورد فى المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اى المنطوق
مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرم الربائب على ازواج

الامهات ووصفن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف
لا يحل بالاتفاق والحرمة لانه اذا وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا
للكلام مخرج العادة فان العادة متى جرت بكون الربائب فى حجورهم
فلم لا يدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال او حادثة
كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقال نعم بناء
على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم منا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم
عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل عند الحكم المخصوص كما اذا علم ان
السامع لا يعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال نعم على هذا
ان فى الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذن
شرائط مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال منه اى من مفهوم المخالفة
نوع المسئلة وهى ان تخصيص الشئ بالحكم سواء كان اسم جنس او اسم علم
يدل على نفى الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشئ عند البعض لان الانصار
فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى عدم
وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يغيب الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل
والا يلزم الكفر والكذب فى قولنا محمد رسول الله وزيد موجود وهو انها
اى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قولنا محمد رسول الله اذ يلزم
ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم حينئذ
ان لا يكون غير زيد موجودا والاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع

ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف والاكثر للجهل به ولا التهيؤ
للكل او التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير مضبوط
ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كما في حنيفة رضه لم يدر الدهر والخطاء
في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ
وايضا لا يليق في الحد ودان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة
للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة قضايا مضبوطة
ظهر اقال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي
بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها
فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك
الوقت فالصحابة كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر
نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعدم تهيئهم كانوا عالمين بما ذكر ولم
يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في
زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل شرط
ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرايطه وما قيل ان الفقه
ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها
فقه وهي قد ظهر نزول الوحي به او انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان
العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا
ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن

ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم
مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب
يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد
ثبت الحكم انه يجب عليه العمل او ثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم
يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وان كان ذا فرعا للثلثة ثم ذكر ان اصول الفقه ما ينبغي
عليه الفقه اراد ان بين ان ما ينبغي عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه
الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها ثبت للحكم واما
القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه فرع
بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موارد ما يكون الحكم اثبت
بالقياس فما ثبت بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير
القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة
الحيض الثابتة بقوله قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي
الاذى واما المستنبط من السنة كقياس حرمة تفخيذ من الحيض بتقريرة
على حرمة تفخيذ من الحفظة بتقريرة الثابتة بقوله ع م احفظ ما بحفظ منك بشل
يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد وا نظير قياس
الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس ام المزنية على حرمة ام
امته التي وطيها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص
ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه

على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسم لا يدل على نفي
عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع
فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه واما فهموا
ذلك اي عدم وجوب الغسل بالانزال من الالمام وهي للاستغراق
غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال
لما علمتم ان الالمام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة
وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا انزال فاجاب عن هذا بان الغسل
لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي
فيدور الحكم مع الانزال دليل وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة
وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة تعلم هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشئ
بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه او نقول تخصيص الشئ
مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اي وهو الراجع الى التخصيص
الشئ وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك
الشئ بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات
المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات
للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكرنا
ولهذا يستقبحه العقلاء والاستصباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى
الطويل لانه لو قال الانسان الطويل غير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء
فعلم ان الاستصباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولكثير الغافل

ولانه لو لم يكن له فائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل
على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا ايضا فتخصيص الحكم
بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الا
على امر كالخروج مخرج العادة ح ولان مثل هذا الكلام يدل على عليه هذا الوصف
كما في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل
لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة
ذكروا في شرائط ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج
مخرج العادة ولم يكن سؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم
المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة
وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه
فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل
العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك
لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي
لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة
وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح
او الذم فانه قد يوصف الشئ للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه
مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله
نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم ح ونحو المدح والذم
فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا ثم

او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اى غير التاكيد نحو وما من دابة
فى الارض فلم يوجد لجزم بان كل الموجبات منتفية الا فى الحكم عما عداه
فقوله وما من دابة فى الارض وصف الدابة بكونها فى الارض لا يراد
نفى الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا فى الارض مع انه
لم يوجد شئ من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر فى المفتاح انه
انما وصفها بكونها فى الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد
كل ما يدب فى الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة
غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا فى الحكم
عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا فى هذا
المثال لوصف الانسان بالطول فايدة اصلا لكن المثال الواحد
لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون فى كتاب الله وكلام رسوله
لكلمة واحدة الف فايدة تعجز عن ذكرها افهام العقلاء وقوله لكان
ذكره ترجيحا من غير مرجح ممنوع خير المنع لان المرجح لا يحصر فيما ذكروا ولان
اقصى درجاته ان الوصف ان تكون علة وهى لا تدل على ما ذكرتم لان
الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام وكم يقول
ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون
عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لانه عدم لعدمه اى لانبناءه على ان
عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان المذكور
حكما عدميا لا مثبت الحكم البثوتى فيما عدا الوصف عندنا لقوله عليه السلام

ليس فى العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن علوفة كان
فيها زكوة عندنا لان الحكم البثوتى لا يمكن ان يثبت بناء على العدم
الاصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم البثوتى والثمرة تظهر
الخلاف صحة التقديم وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة حمل المطلق
على المقيد وعنده عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر تفصيل
المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا الباب
تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة
فان العادة ان لا يكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد مسئلتين سوى فيهما
انا قائلون بان التخصيص بالوصف دل على نفى الحكم عما عداه وسلمتا
الدعوة والشهادة تقال ولا يلزم على امة ولدت منه فى بطون مختلفة
فقال المولى الاكبر مى فانه نفى الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه
هذا دليل على قوله ولا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل
ان التخصيص دال على نفى الحكم عما عداه بل لان السكوت فى موضع الحاجة
بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت
عن الدعوة يكون دعوة بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين
لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفى نسبهما وقال
فى بطون مختلفة حتى لو ولدت فى بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة
للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فثبت
نسب الاخيرين بلا دعوة لانا نقول كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر

قبل ولاده الاخرين اما هنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخره
عن ولاده الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولد
الامة فتحتاج لنسبتهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له
وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عند حافدا اي عدم قبول الشهادة
عند حافدا بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم
من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا
المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لانه
اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فما نحن فيه اي في
التخصيص بالوصف اي لا نعني كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة
كافية في عدم قبول الشهادة فلا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله
اي السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان
ذكر المكان غير واجب وهو سدا اي ذكر المكان المذكورة يحتمل الاحتراز
عن المجازفة فانهم ربما كانوا تخصصوا عن احوال تلك الارض فاراد ان
ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها
لكانوا عالمين به اما في سائر الارض فلا معرفة لهم بها جوابها فخصوا عدم الوارث
بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق
بالشرط توجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطيته قلنا الشرط
ما يتنفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم
الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بينا ما ذكرنا في

التخصيص

في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر هنا ايضا
لان الشرط يقال لامر خارج متوقف عليه الشيء ولا تثبت كالوجود
وقد يقال للمعلوم وسواء ترتب عليه الحكم ولا توقف فالشرط بالمعنى الاول
يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي بمعنى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى
الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه بمعنى صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء
وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي
بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك
يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه
لا دلالة له على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط
كما ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق
بسبب اخر مقوله ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح
الامة عند طول الحرة عنده وعندنا يجوز قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات مما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
على جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة
على نكاح الحرة ما نعة من عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه
الآية مخصصا عن المقولة بهذا واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا العالم يدل على
الجواز لا الصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فعدم الجواز بتلك الآية
وهذا بناء اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي رحمه الله اعتبر المشروط بدون
الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق عنده اي الحكم بتقدير

واحدهما اى الحكم على غيره فيكون له اى للمعلق تاثير فى العدم اى عدم
الحكم ونحن نعتبره معه اى بعسر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء
كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون
الشرط مثل انت طالق اى المشروط وهو انت طالق فى قولنا
انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو لبيان انك فى انت
طالق لا يسكت بكلام بل بمجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا
للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو اعتبار المشروط
بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت
الدار فانت طالق انعقد سببا عندنا لكن التعليق اخر الحكم الى زمان
وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على
جميع التقادير والتعليق عدم الحكم بتقدير معين واعدام الحكم على غيره من العادم
فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق فى تاخير الحكم لانه منع
السبب فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان
المعلق انعقد سببا عندنا فان وجود الملك مشروط عند وجود السبب
بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعى رحمه فاذا علق الطلاق او العتاق
بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب مطلقا التعليق وجوز تعجيل النذر
المعلق قال التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق
فتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد
سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعى رحمه

جوز تعجيل الكفارة بالمال قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده
بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب واما
وجوب الاداء عند وجود الشرط وهو الحنث لان المال يحتمل
الفضل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما فى الثمن بالنسبة
فى الذمة مع انه لا يحل اداؤه الا فى البدل فنفى الكفارة المالية
الفضل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما فى الثمن
فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما فى البدنية
فلا سبب احد هما غير الاخر فنفى المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب
افاد صحة الاداء وفى البدنى لما لم يصح الاداء وهو فى قوله فلا سبب
احد هما غير الاخر فنفى فصل الاداء على ان فى العبادة البدنية يتحقق نفس الوجوب
عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب
لا يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل
وهو ان نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء
لم يرد فى انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند
وجود الشرط فيختلف الحكم فى المسائل المذكورة على ان اليمين انعقد
غير فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا
عندنا اختلف الحكم فى المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك يتحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر
والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب لما يصير

عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة وسوالحث عندنا
فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة
انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل الحنث
لها والحنث سبب وفرق بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود
في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني وتبين الفرق
اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان يمين وخلا
على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط
فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم
دون السبب اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر
اي الشرط لانه يصير بالشرط خيارا فشرط الخيار شرع مع المضي
فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله
على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط
والاصل ان دخول التعليق في السبب فلا يتخلف الحكم عن السبب
ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة
ونحوهما اللفظ المعد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو
اي مع قطع النظر عن العوارض كقوله خبر مخبر صادق او اتى وان لم يحتمل
واخبار الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن احقاب اي من شاء
لانه دال على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل

عن الامر الى الاخبار لان المخبر ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع
والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد الماهية كفى وجود
المامور به بعدل الى الغلط الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر فيه
منا الامر والنهي فالامر قول القائل لمن دونه استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء
لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور
وعند البعض حقيقة محمول على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب
فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب واجبوا
على الاصل وسوان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله وعلى الفرع وسوان فعله عليه السلام للايجاب لقوله وصلوا
كما رايتموني اصلي فليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل
ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقول
انه لم يامرني بهذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان
مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل
ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان وتسميته امرا مجازا في الفعل
بحسب ما ان لعلاقة المجازيين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة اي في الفعل
لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي تدل
على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك
الدلائل عمومها يعم الذين يخالفون عن امره يزاد بها الامر القولي ولا يمكن
حملها على الفعلي وسيأتي وانا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره

فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله يلزم لا يمكن حمله على الفعل وان كان
راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك
لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير
بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع
فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل
للايجاب واللفظ كاف للمقصود اي الامر القولي كاف للمقصود وهو
الايجاب والترادف خلاف الاصل واجاب عنه عليه السلام استفيد
من قوله عليه السلام صلوا على انه امر على الاصحاب مع الوصال ومنع الفعال
مع انه فعل وموجبه التوقف عند اس شريح فتبين لانه استعمل في معان
مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الندب كقوله تعالى
فكاتبوهم المراد الباحة كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد
كقوله واشهدوا ان لا يعلم الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا الامتنان
كقوله كلوا من رزق ربكم الاكرام كقوله ادخلوها بسلام آمنين التعجيز كقوله
فاتوا بسورة التسخير كقوله كونوا قردة الاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم التسوية كقوله
اصبروا او لا تصبروا التهديد كقوله تمتعوا الخبر كقوله ائتوني الطويل
الا الجلي الاحتقار كقوله القوا ما انتم ملقون التكوين كقوله كن فيكون فثبت
لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم
كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة والتنزيه كقوله لا تمش في السوق والتحقير كقوله لا تمدن عينيك وبيان العلاقة

وههنا نظر اما اولا فلان الراقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الوقف في طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان الوقف في
الامر موقوف على ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او اعم منهما بانه ليس لطلب الترك
والتوقف في النهي موقوف على ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة او اعم منهما بانه ليس
لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما موقوف بنا بجملته على اين يلزم التساوي وعدم الترجيح بين الفعل والترك وما ذكرتم فلان

٧٥

نحو لا تحسبن الله غافلا وايأس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسالوا
عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراعي والمنتقل
واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان
فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق
بين طلب الفعل وطلب الترك بديهية وهذا الاحتمال يبطل بحقايق
يمكن ان يراد به حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز
ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص اخر وهو من
مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق
الالفاظ اذ هو من لفظ الاول احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص
او اشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالة
الالفاظ على المعاني الموضوع لها وايضا لم نقع انه محكم وعند العامة موجب
واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى
والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود واذنه الندب والوجوب
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم فهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب
بمخالفة الامر اذ لولا ذلك لخوف لقبح التحذير فكون المامور به واجبا او ليس
على ترك غير الواجب فوق الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة قال الله
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم القضاء والله اعلم بمقتضى الحكم واثر المصدر من غير لفظه او حال

الاحتمال في الامر والنهي احتمال
تاكل من الدليل على تعدد المعاني
وهو الوضع او الشيوع وكثرة
الاستعمال فاين هذا من احتمال
تبدل الاحكام او احتمال الالفاظ
لغير معانيها عند الاطلاق ملخص
الحقيقة

او لمنزه لا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله فقضى سبع سموات
لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في
جنب القدر بعين ذلك فيبقى المراد الحكم والمراد بالامر القول لا الفعل لانه
ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق
لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخير وان اريد فعل المقضي عليه
فالمراد اذا قضى بامر فالامر بعدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم
بفعل لا يكون الخير والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخير او يمكن ان يكون
الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهذا المدعى علم ان المراد بالامر
ما وكزنا لا الفعل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالندم على تركه يوجب
الوجوب انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وبهذا يجيب
لاجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه
الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد العمل لا حقيقة القول وذهب
فخر الاسلام رحمه الى ان حمله الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى عادته
في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة فكن المراد هو الكلام النفسي المنزه
عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر
اما على المذهب الثاني فظاهر واما على المذهب الاول فانه جعل الامر قرينة الايجاد
ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا
ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر
الى ان اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر وجد المامور به هكذا في كل امر من الله

لان كل امر

لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله
فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل مقولا لصلي اي كن فاعلا للصلوة وزكي
اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون
ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار
فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص
نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والويل
فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ وكذا بالحظر
لما قلنا وقيل للندب كما في واستغفروا من فضل الله اي اطلبوا الرزق
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا والاقتران يثبت ذلك بالقرينة اي الندب
والاباحة في الآيتين بينا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما
لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يجعلا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب
عليهم واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض
والجامع جواز الفعل لاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة
للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به
الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له
فقد ذكر فخر الاسلام رحمه في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي وبعض
مجازيتها وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز
في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع
فانه لا يسميه مجازا بل حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قولهم

في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير
فكانه قاصر لامغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به
غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح
عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم
اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس غيرا ولا غيرا على ما عرف
من تفسير الغير في علم الكلام فمحل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق
اسم الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز
وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد
والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا
ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز
الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا
ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو
جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئية لان الامر لا دلالة له على جواز
الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء اخر
للوجوب فثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز
الفعل الذي ثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء
وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزء وعلا على جواز
الترك الذي به المباينة لكن ثبت ذا بعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء

للوجوب وهذا البحث دقيق جامته الاخاطري هذا اذا استعمل امر
الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ
حتى بقي الندب او الاباحة عند الشافعي رحمه الله فلا يكون مجازا لان
دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد
اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق
لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل
الامر وارید به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر وارید به الوجوب
ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رحمه الله
هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير
ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل
على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به
الحيوان الناطق فان اللفظ دال على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا
بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط
او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله على مذهبنا ان نسخ
الوجوب لا يبقي الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما ان قطع
اللون كان واجبا بالامر اذا اصابه بجاسة ثم نسخ الوجوب
فاذا لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا

فصل

الامر المطلق عند البعض

يوجب العموم والتكرار لان الضرب مختصر من اطلاق ضرب
والضرب اسم جنس يفيد العموم والسؤال الثاني في الحج العامنا

هذا امر للابد سال اقرع من الحابس في الحج العام هذا ام للابد فهم
ان الامر بالحج يوجب التكرار فلنا اعتبره بسائر العبادات
وعند الشافعي رحمه الله يحمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات
فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون
معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وادلوك
للصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا للمطلق الامر وعند
عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الحقيقي وهو
المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع فلا يحتمل
لا حيث الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض
فعلى طلقي تفسك يوجب الثلاث على الاول ويحتمل الاثنين
والثلاث عند الشافعي رحمه وعندنا يقع على الواحد ويصح نيه الثلاث
لا الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد
فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الخلاف
مساوس من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت
هذه المسئلة وهي ان وخلت الدار وطلقي تفسك فعلي ذلك المذهب
ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في
المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه توجب التكرار اذا كان معلقا
بشرط كما ان يثبت التكرار عندهم وفي ان وخلت الدار وطلقي
تفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله

لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا والاصح نية الثلاثين منه

فاوقعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد
فلم يدل على التكرار
الا تيان بالمامور به نوعان
اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب
قلنا في الاول الثابت يشمل النفل ويطلق كل منهما على الاخر
مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت
في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بالنص
لغير وعند عامة اصحابنا يجب بما وجب الاداء لان ما وجب بسبب
لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يقرره الى ما عليه فما فات
الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان
عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام
عن صلوة او الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث
على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك
واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول حيث في غيرهما كالمذور
والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب
بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت
ساقط للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء
انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام لغر فيلزمون واجيب بجد

لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرناه من النص
وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس
مظهر لا مبثت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب
الاداء اذا نذر الاعتكاف قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان
ينبغي ان يجوز في رمضان اخر لان القضاء انما يجب بما اوجب
الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان
لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان اخر
قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما
مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف يسقط
في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا العارض
شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يسوى فيه الجودة
والموت وهو من شوال الى رمضان اخر عاد الى الاصل موجبا
لصوم مقصود اي لصوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط
شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت
هذا مراد فخر الاسلام رح بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة
ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة
واصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت لشرف الوقت
احوط من الوجه الاخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف

الوقت كان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف
(اعلم ان الاسلام)
الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا احوط من وجوب رعاية
شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت
معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب بقضائنا
فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والقضاء
هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية
تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان اخر فينبغي
ان يسقط ذلك القضاء المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم
وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة
مما يحتاط في اثباته فسقوط القضاء اولى من سقوط الزيادة وايضا
سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت بخوف الموت وسقوط القضاء
وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود ثبت بخوف الموت والنذر
بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط القضاء
المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط القضاء عبارة عن وجوب
صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت توجب وجوب صوم مقصود
ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب
القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تتغلب
فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث
اصول الامام فخر الاسلام رحمه وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان

باعتبار الاضافة فالاول يعرفه بانه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم
اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم
بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا على
وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد
الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم
وذلك كقواعدهم المذكورة (وكون توصلها قريبا) في الارشاد والمقدمة ونحوهما يبتني عليه النكتة
الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى
الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل
على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت
على مسايل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك
القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون
هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا
واعلم انه يمكن ان لا تكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول
الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه
كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع ثبت الوجوب فيها
فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت
كل حكم فانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل
كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز

الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من
مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية
انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط نذكر في موضعها ولا يكون
الدليل منسوخا (بان الله تعالى قادر) ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد
ادى اليه راي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية
الموصلة المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما يصدق كلية اذا اشتملت
على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بتلك القضية الكلية التي هي
احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل
اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان البحث
عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه
ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل
المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان
يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد
لا المقلد فانما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا
الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة وكلما ادى اليه رايه فهو
واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء
في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه
هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه
لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لما في هذا

بهذه القيود صح

بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الماهرين بالعلوم ان
الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت
لا ما ذكروا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل وسواء
بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصرا ان لم يكن بد كالصلوة المنفرد
والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار
الوقت قضاء لانه يقتضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام
فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام
اما بدخول مصره لينوضا واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه
ثم ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر
وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت
ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام
لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء لانه قضاء فرضه اربعا
او كان هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة
الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة
الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت
على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق
ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع تمام
اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي
سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او كلم اي كلم اللاحق بعد فراغ الامام

او

او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيغير بالاقامة لان عليه
الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فينبغي الاتمام
اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو
اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد لسهوه اي اذا سهى
في القدر الذي لم يصل مع الامام كالمقتدي اذا سهى لا يسجد للسهو بخلاف
المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء
فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالصوم
وثواب النفقة بالحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقتضي الانقض كالوقوف
بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجبر
لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله
واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا
ربكم تضرعا وخيفة فان كونها قربة مخصوص من ان فلا يقتضي تغيير الاركان
لان ابطال الاصل بالوصف بط والوصف وحده لا يقوم بنفسه فيتحقق
الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا يقتضي لان ابطال الاصل اي اذا اداه في
الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم القدر في الصلوة قياسا
اي على الصوم هذا استدلال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقتضي الانقض
وقد عدم النقض بوجوب القدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنقض
ورد في الصوم بوجوب القدية وهذا حكم لا يدرى بالقياس ينبغي ان لا تقاس عليه
غيره واه الاصحة فلان الاداء لم يعرف قربة في غير هذا الايام ولا يدرى

ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل الفرية الاراقة ام لا
والتصدق بالعين او بالقيمة في الاضحية فلا يحمل في الصوم المعلل
بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب
ورجوا القبول فانه يحتمل ان يكون العذية واجبة قضاء للصلوة
وان لم يكن واجبا فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رحمه
قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة
المالية التصدق بالعين الا انه يعلل الاراقة تطييبا لطعام وتخصيصا
بقضاء الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان كل اصل
في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم ننقل الى التصدق
بالعين في الوقت بجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا
فلهذا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اداء والعام انه في كل منقل
الى الصحيح لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما
شبه الاداء عطف على قوله وانما مثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد
راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه ان فاته موضعه وليس
لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل فرية لكن لفرعوع شبه بالقيام
فكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء
الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لتعقد الصرف
او السلم سبب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين

ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف
والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع
مشغولا بجناية او دين او عيبا ان كان قائما او مرضا حتى اذا هلك
بذلك السبب انتقض العقد في حصته رده وعند هما هذا بسبب
وهو لا يمنع تمام التسليم وكذا الزيوف اذا لم يعلم به حتى هلك
حيث لا يهلك عندهما بطل حقه اصلا تاما والاداء الذي يجب بالقضاء
كما اذا اخر ابا حنيفة صورة المسئلة ان يكون ابو المراة
عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت
قيمته عبارة على الزوج ولم يقبض بها القاضي حتى ملكه نابا من
حيث انه عين حقها اداء اي سلم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه
اي اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اباها لا يملك الزوج المنع
منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت ببرمة تفور اللحم
فقال عليه السلام الم اتجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علينا
يا رسول الله فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل
الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع
على الشيء بسبب والحرمة وغيرها يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك
لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات
لا يغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم

الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار
تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار
لان العين الذى تعلق بحكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها
ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان
قضى القاضى بقيمته عليه ثم هلك لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر
ما اذا ظلم المغصوب المالك جاهلا وعند ابى حنيفة رحمه لا يبرأ عن الضمان
لانه مامور بالاداء الا بالتعريف ربما يكل الانسان فى موضع الاباحة
فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حصله وان كان فيه قصور فتم
بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للدلالة لغو وسوان
يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل
كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له
لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى المعنى فلا يجب القاصر الا عند
العجز عن الكامل معنى قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو
مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعند ما لا يقطع لانه اما ان يمض
او تبين انه لم يسر فاذا انضى اليه يدخل موجبه فى موجب القتل المراد
بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل انما
موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع فى محله فصار
كما اذا اقتدى بغربات فلنا هذا من حيث المعنى اى هذا الذى ذكر ان القتل
انما اثر القطع واتحد الجناية فيتحد موجبها انما هو من حيث المعنى

الصورة فى جزاء الفعل فلا لان الفعل هو القطع والقتل من حيث الصورة
متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل فى جزاء المحل
وانما هو على ضمان الجزاء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش اليد
فى دية النفس وهذا لان الدية جزاء المحل والفعل قد يجوز القطع كما
قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل بما جاز بالجرح فهذا
منع لقولهما ان القتل اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص هو قوله
فصار كما اذا اقتدى بغربات بخلاف الغربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع
المثل بحكم العدم لوجود الصورة لانه تحقق العجز عن الكامل بالقضاء
اى قضاء القاضى وهذا عند ابى حنيفة رحمه وعند ابى يوسف رحمه يوم الغصب
وعند محمد رحمه يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنقص يضمن
بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو العصاص
خلافا للشافعى رحمه فان عنده وفى الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية
واما شرع المال عند عدم احتماله اى القصاص منه على القاتل
بان سلم نفسه وعلى العشيرة ان لم تقدر عليه بالكلية وما لا عقل له مثل الاطراف
والانفس قد ذكر هذه المسئلة فى حقوق الله تع فالان ذكرها فى حقوق
العباد لتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة
اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل
فكيف يرد العقد عليها اى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد
الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد

مال متقوم اى المنافع فى العقد مال متقوم ليتقومها فى عقد النكاح
لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم قال الله
ان تبتغوا باموالكم ويجوز اى ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فتكون منفعة
الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما فتكون فى نفسها كذلك
اى لما كان المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة لان ليس
بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد
اليه هذا دليل اخر على قوله فتكون فى نفسها كذلك لان العقد
قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة حال الخروج عن العقد
وان كانت متقومة حال الدخول فى العقد فهو انما غير متقومة
حال الخروج بصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج
الى تقومها فصار تقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد
كونها فى نفسها متقومة قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضى وهذا
منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد
متقوما بالرضى بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بالاحراز فيلزم ما ليس
عليه مثل معنيين احدهما انه لا قياس يقوم المنافع فى الغصب
على تقومها فى العقد والثانى انه لا قياس كون المنافع مقابلا بالمال
فى الغصب على كونها مقابلا بالمال فى العقد لهذا اى لكون المتقوم
فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى
الاول وقوله والفارق ايضا وهو الرضى دليل على بطلان القياس

بالمعنى الثانى فان له اثرا فى ايجاب المال مقابلا بغير المال والا يضمن
الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع هذا تفريع بغير
على قوله وما لا مثل له مقوم لا يضمن الاخبس وصورة المسئلة شهد
شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة
لم يضمنا ولا غير وفى القتيل اذا قتل القاتل اى ولا يضمن غير ولى القتل
اذا قتل القاتل لان السبب وقاتل القاتل لم يتولوا الولى القتل سببا
الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يتقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء
كالقضاء فانه اذا اصر عبدا غير عن فانه قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل
مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد
فوجب القيمة فكانها مثل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث
الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايضا اذا تعذر
على القبول وايضا الواجب من الاصل هو الوسط وذا يتوقف على القيمة
فصارت اصلا من وجه فقضاء وما يشبه الاداء **فصل** لا بد لنا من
من صدر الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث
المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية على مسئلة الجبر والقدر التى زلت
فى بوادیها اقدام الراسخين وضلت فى مهاديها افهام المتفكرين وعزت
فى بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعنى الحق من الافراط والتفريط
سر من اسرار الله تعالى التى لا يطلع عليها الا خواص عباده وما انا بمنزل
من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدرا وقفت عليه

ووقعت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان
على ثلثة معان الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافرا له والثاني
كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح
عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا
فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث
فقد اختلفوا فعند الاشعري لايثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا
بناء على احد محالين اما ليس الذات للفعل وليس للفعل صفة بحسن الفعل او القبح
لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عند فلا
بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع
بناء على ان عنده لايقبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ماليس
باختياره لان الحسن والقبح لاينبئان الى فعل الله تعالى عنده فالحسن
والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به
ومنهيا عنه فلهذا قال الحسن عند الاشعري مامر به سواء كان الامر
على وجه الايجاب او الاباحة او الندب والقبح مانهي عنه سواء كان النهي للتحريم
او للكراهة وعند المعتزلة مايحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا
تفسير الحسن ومايذم على فعله هذا تفسير القبح وبالتفسير الاخير القاعد العالم
بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير اخر
للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين الاول يحقق الواجب
والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وماليس كذلك اي القبح

مالس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبح متساويان لاثبات
الاالحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين
الحسن والقبح وعلى الثاني لاواسطة بينهما فعند الاشعري لايثبتان لا بالامر
والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على دليلين اورد على
دليلين لاثبات دليلين اه الاول قوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة
والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظ اي ضعف هذا التدليل ظاهر
لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلانم امتناعه فانه واقع
لتوقف هذه الحركة السريعة او البطيئة على ان قام العرض بالعرض بهذا
المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا
او صحيح شرعا وان عنى ان العرض لايقوم عرضا اخر بل لابد من جوهر
يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن
والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لابد من فاعل يعلم الفعل الحسن به
وان عنى معنى اخر فلابد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فمنوع ولان فاعل
القبح ان لم يمكن من تركه فعله اضطراري وان امكن فان لم يتوقف
على مرجح كان اتفاقا وان توقف يجب عنده لانا
فرضناه مرجحا تاما ولما يرجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لما مر
فيكون ضطراريا والاضطراري والاتفاقي لايوصفان بهما اتفاقا تقريره
ان فاعل القبح لاخلو من ان يكون ممكنا من تركه او لا فان لم يكن ممكنا
ففعله اضطراري لان الممكن من الفعل مع عدم الممكن من الترك لايكون باختياره

اذ لو كان متكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فانا نتسلسل او ننتهي
الى الاضطرار وان كان ممكنا من تركه فعله ان لم يتوقف على مرجح يكون
اتفاقيا وسولا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح
وسوء وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا نفرض
مرجحا ما اي جملة ما توقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة
فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا
من غير مرجح ولانه لو لم يجب مع كل عدمه يجب رجحان المرجوح
وسواء شد انتفاء عامن رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود
المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا لتكلم في ذلك
الاختيار كما ذكرنا فنؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه
اضطراري فهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء
اعتقدوا هذا الدليل حسا والبعض الذين لم يعتقدوه يقينيا لم يوردوا
على مقدماته منعا ولكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط
فيه وانا اسمحك ما سنح خاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى
ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى
الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام تحركه بزيد فان اريد بالتحرك الحالة
التي تكون للمتحرك في اي جزء يفترض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد
ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول
فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك

ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا نهاية فيلزم التسلسل في طرف المبدأ
في الامور الواقعة في الخارج وسوء ولانه اذا اوقع الفاعل شيئا
واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا يهي الاستحالة على ان
كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان
التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد
ان يتوقف وجوده على موجد والا لكان واجبا بالذات ثم ان لم يوجد
جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا لكان وجوده وكل ممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لكان
تلك الجملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده
عندها والا لكان عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء اخر لم يكن المفروض
جملة وان لم يوقف على شيء اخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى
رجحان من غير مرجح وسوء فان قيل لانا نمنع بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن من غير ان يوجد شيء اخر معه ولا يلزم من هذا المعنى محذور
لانه ان اكتفى عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال
لكنه يلزم لانا نسلك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء فنقول الزمان
الذي وجد ان وجد بايجاد شيء اخر اياه كون الايجاد من جملة ما توقف عليه
وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء اخر اياه يلزم
ما سلمتم استحالته فنقول انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجوده وكل
الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه المقدمة متفق عليها بين اهل السنة والحكماء

لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات
فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا
واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق
غلط لانه ان اريد السبق الزماني فمع لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه
وان اريد سبق المحتاج اليه هكذا لانه مع العلة التامة لا يجب ومع الناقصة
لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فلو وجب لكان الناقص
موجودا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر
احد المتصاحبين مؤثرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ومتقدما
من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا معارض مع انه في الحقيقة واحد المعية
الثالثة لما مر انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك
الممكن يلزم انه لا بد ان تدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور
لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك
لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا تكون تمامها قديما لان القديم ان اوجب
في وقت معين فحدوثه في وقت معين موقوف على حصول ذلك الوقت فلا تكون
تمام ما يجب عنده قديما وان اوجب لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين
رجحان من غير مرجح فتكون بعضها حادثا فان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة
ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم
اما قدم الحادث او انتفاء الواجب او اما معدومات محضة وهي لا تصلح علة
لموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات

وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ما معناها وهي انه كلما وجد جميع الموجودات
التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف
على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم
الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد
الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك
الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير
معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وتلم جرا الى الواجب
فلا يمكن عدم عمرو ونحو لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلما شئنا
في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود
بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد
على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود
هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه
الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير
افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده وخلا ليس بموجود
ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا سلم هذا
على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمى
حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلنا هذا احتمال صحيح الا في قوله
وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فان الانحصار فيما ذكر

ثم فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعروض امور لا موجودة ولا معدومة
كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم
ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات للمستند الى الواجب
فلا صح قوله ثم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات
في الموجود بل في المعدوم لانم حينئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الا لموجود
شئ فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها
لا يكون بوجود شئ فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة
ولا معدومة ولا يمكن اسناد ملك الامور الى الواجب بطريق
الايجاب لانه يلزم رفع المحالات المذكورة من قدم الحادث
وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم اسناد الامور المذكورة انتفاؤها
عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة
او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب
وح اما ان يجب بالتزام المس فيجاب بهذا بط او يكون اضافة الاضافة
عين الاولى واما ان لا يجب فنمنع ان بقي هذا فان ايقاع الحركة
غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل مرجحا لاحد المتساويين لعدم
اي المحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اولم يجب فوجودها
بلا مرجح ولا يلزم من الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا وجود
اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات ملك الامور على تقدير ان كل ممكن
يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه يخلص عن القول بالموجب بالذات

وموجب يفاعل بالاختيار ولو لا ملك الامور لامكن نفي الموجب
بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب
ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجب وهو ممنوع كما مر في المقدمة الثانية
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح من غير مرجح ممكن
ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانا نجد الترجيح اصلا او كون
الراجح فقط او المساوي او المرجوح وكل بط لانه لو لا الترجيح لما وقع
ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن لا يكون راجحا بالذات
بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتاج كل ترجيح
الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا لمساوي او المرجوح والا ان
كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة
العدم وما ولا بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي
على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
او المرجوح على الاخر فنلم ان الارادة لا يعلل كما ان الايجاب بالذات
لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح
او المساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم
ان المتكلمين اوردوا لترجيح ترجيح المختار احد المتساويين
وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال محكما بالقضية
البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح
بط بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي

لا تعلل

تستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح
بمعنى ان وجوده بلا موجد مع انه يمكن اثبات هذا الشط مع الغفلة
عن هذه القضية بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج فى وجوده الى غيره
او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها
الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انا اورد المثال
سندا للمنع فعليكم البرهان على ان الرجحان فى المثال المذكور على اى قول
ان وجب المرجح فى المثال المذكور فلما ان يجب بحسب نفس الامر وهو باطل
لان الاعتقاد الذى لا يطابق لما فى نفس الامر كاف للافعال الاختيارية
واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا بط ايضا اذ نفعل فعلا مع عدم
اعتقاد الرجحان كما فى الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا
فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان فانما عدم
علم الفاعل بالرجحان كاف فى هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان
بلا مرجح باطل سواء وجود الممكن بلا موجد سواء كان الموجد الموجب او لا
فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمة
فنقول يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة التى يكون المحرك فى اى جزء من اجزاء
فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمتنع وجوب تلك الحالة
فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير بمكن اثبات الشط على هذا التقدير
ايضا اقول من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر
نقف ايضا انا بالقول بان اختيار الاختيار عن الاول فلا يلزم السلسل على تقدير

كون المرجح من العبد واما انه يلزم حينئذ توقف الوجود على ليس بموجود
ولا معدوم فالحالة المذكورة موقوفة على امر لا موجود ولا معدوم كما يقال
سلام هو اما ان يجب بطريق النفس او بان ايقاع الايقاع عين الاول
واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل
الايقاع فسيجىء ما قلنا فى الايقاع هذا الذى ذكرنا هو ابطال دليل الجبر
فالآن نشير الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى حاصل
بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية ولسنا التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة لان الارادة
ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء ببعض
من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة تمام كون الترجيح والتخصيص صادرين
منه سواء سمى الفعل وان لم كونا صادرين منا لا بكون الارادة الا مجرد شوق
فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى تشتاق اليها
لحركة النفس على السواء تشتهى ان يكون على كما تفرق منها ونعلم ان الاولى
بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق فى الاختياريات بين ما يقدر على تركه
وبين ما لا يقدر على تركه كالاختيار الى جانب العدو السديد الذى لا يقدر
على الامساك عنه وكذا يفرق فى الاتركين ما يقدر على الفعل وبين ما لا يقدر
وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية نعلم ان العلم الوجدانى قاض
بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح
وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات

في صدور الافعال كالحركات العنيفة من القوى الصعبة كقطع مسافة بعيدة
في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر من اخبار الانبياء
عليهم السلام والقصد يقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا
على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع عدم
مد ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة
اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم تخالف ارادة
ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا
لامكن لحركات الاجتذاذ الاعصاب وارخائها ولاشعرنا بشيء من ذلك
ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة وكذا الاشعورنا
بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار
ومن وجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه يجري
عادة بانه متى قصد تحريكه الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد
يخلق الله تعالى في عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق القصد
مخلوق الله تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل
ثم صرفها الى واحد معين بمثل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله
بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى
لان الله تعالى خلق هذا التعرف مقصودا الان هذا انما في خلق القدرة فحصل الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح
لا يوجب كونه اضطراريا لان الاختيار مؤثر انما في فعله ايضا والعامل

ايضا يعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تاما بل موجز المؤثر برهان آخر
قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد
موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده
وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجود
المستند الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط
عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد في
فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة
لذلك الامر او ببقائه فلعله انه ان كانت موجودات محضة
يكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها
وان كانت للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود
فيكون بتوسط امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا
ولا يكون الا في امر موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الا واجبا او
الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد
ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر بل يتوقف على امور
لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي
الذي من العبد وهو الذي لا يجب صنع وجود الاثر يسمى كسبا
وقد قال مشايخنا رحمهم الله ما ينفع به العبد ومع صحة انفراد القادر به
فهو خلق وما ينفع به العبد ومع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان العبد قد
فتبين ان الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات

المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد رأي ذلك
المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى الدلول
فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي
نوع من الاحكام ثبت باي نوع من الادلة فخصوصية ناشئة من الحكم فكون
هذا الشيء علة لذلك الشيء فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث
المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف فكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك
تما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين
فان العقوبات لا يمكن اجراؤها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم
عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية تماوية
ولكنها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف
المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فتكون تركيب الدليل
على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا
شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم يوجد
العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على هذا الحكم قياس فيه شأنه هذا
هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة فيدل على
ثبوته القياس الموصوف بهذه الصفات فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول
الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات
دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس
الموصوف فنعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت القضية الكلية

الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا
معنى التوصل القريب المذكور فاذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى
قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل
كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية
والاحكام الكلية من حيث ان الاولى مشبهة للثانية والثانية ثابتة
بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مشبهة للثانية بعضها ناشئة عن
عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام
اوبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فبحث فيه عن احوال الادلة
المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا
كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتها
والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في
قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان
والاستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة
مما له مدخل في كونها مشبهة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض
الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها
مشبهة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن اما مدخل في لحوق ما هي
مبحوث عنها كلونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس
لذلك فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم

الی لاصنع للعبد فیها والثانی یصح انفراد القادر به لکن لایکون منفردا
بل یکون لقدرة العبد مدخل فی ذلک الشیئ کالافعال الاختیاریة
للعباد وقد قیل ما وقع لافی محل قدرته فهو خلق وما وقع فی محل قدرته
فهو کسب هذا وان کان تفسیرا آخر لکن فی الحقیقة المجموع تفسیر واحد
فالخلق امر اضافی فی یجب ان یقع به المقدور لافی محل القدرة ویصح انفراد
القادر بایقاع المقدور بذلک الامر والکسب امر اضافی یقع به المقدور
فی محل القدرة ولایصح انفراد القادر بایقاع المقدور بذلک الامر فالکسب
لایوجب وجود المقدور بل یوجب من حیث هو کسب اتصاف الفاعل
بذلک المقدور ثم اختلاف الاضافات کونها طاعة او معصیة حسنا او قبیحا
مبنی علی الکسب لاعلی الخلق اذ الخلق القبیح لیس بقبیح اذ افعله لایاتی للمصلحة
والعاقبة الحمیدة بل یشتمل علی کثیر منها واما الاتصاف به بارادته
وقصده وقبیح وقد علم ان الکسب من حیث هو توجب الاتصاف بالقصیدة
قبیح لانه موصل الی القبیح لانه یعلم انه کلما قصده خلقه الله تعالی ولاخیر فی القصد
فالحاصل ان مشایخنا رحمهم الله ینفون عن العبد قدرة الایجاد والتکوین
فلا خالق ولامکون الا الله سبحانه لکن یقولون ان للعبد قدرة ما علی وجه
لایلزم منه وجود امر حسی لم یکن بل انما یختلف بقدرته الکسب والاتصاف
فقط کتقسیم احد المتساویین ورجحه باحدهما وقفت علیه من مسئلة الجبر والقدر
وبالله التوفیق ثم بعد ذلک رجعنا الی الکلام فی قصده وهو مسئلة الحسن والقبح
فنقول ان الاتفاق والاضطراری لایوصفان بالحسن والقبح غیر مسلم

لان

لان کون الفعل اتفاقا او اضطراریا لاینافی کونه حسنا لذاته
او لصفة من صفاته فیمکن ان یوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق
الذم والمدح بکل من یتصف به سواء کان اتصافه اختیاریا او اضطراریا
او اتفاقا الاتری ان الله تعالی یحمد علی صفاته العلیا مع ان اتصافه
بها لیس باختیاره علی ان الاشعری یسلم الحسن والقبح عقلا بمعنی الکمال
والنقصان فلا شک ان کل کمال محمود وکل نقصان مذموم وان اصحاب
الکمالات محمودون بکمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقایصهم
فانکار الحسن والقبح بمعنی انهما صفتان لاجلهما یحمد او یذم الموصوف بهما
فی غایة السقوط وان انکرهما بمعنی انهما لایوجد فی الفعل سببا لعقاب
او یعاقب لاجله فنقول ان علی انه لایجب علی الله تعالی الاثابة او العقاب
لاجله فنحن نساعدک فی هذا وان عنی انه لایکون فی معرض ذلک فهذا
بعید عن الحق وذلک لان الثواب والعقاب آجلا وان کان لایعلل
العقل معرفة کیفیتهما لکن کل من علم ان الله تعالی عالم بالکلیات والجزئیات
فاعل بالاختیار قادر علی کل شئ وعلم انه غرق بعبده الله تعالی فی کل لحظة
ولحظة مع ذلک کله من الصفات والافعال یعتقد انه فی غایة
والشناعة الیه مع ذلک علم اکبر انعم بربه یعتقد انه یستحق بذلک مذمة
ولم یتیقن انه فی معرض سخط عظیم وعذاب الیم فقد تجاهل علی نفسه
وبرامن علی نفاذ عقله واعوجاجه واستحق تفکیره ورأیه حیث لم یعلم بالبرهان
فی ورائه عصمنا الله عن العمی والغوایة والغوایة وأیدنا بهدایة الهدایة

فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف
الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة الحسن بعض الافعال
العباد ويجب بها كونها ان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا
اي كون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب
او كون للفعل صفة تحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب
لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب
تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور اعلم
ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه قال فاخبر
بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم واشال ذلك فان لم يجب على السامع
تصديق شيء من ذلك يبطل فائدة البعثة وان وجب فلا بد
من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون
وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب
تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فقول
الاخباريات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله ثم
ان تصديق الاخبار الاول واجب فتكلم في هذا القول فان لم يجب
تصديقه فلا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار
الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم النسل واذا ثبت ذلك
تعين الاول وهو كون وجوب تصديق بعض من اخباراته عقليا فنقوله
والا وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا

لان

لان الواجب العقلي يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي
وكذلك نقول في امثال اوامره اما واجب عقلا فلهذا
الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله وايضا وجوب
تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهو ان
شرعا يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا فهذا يدل على القبح
العقلي صريحا وكل منهما تدل على الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء
واجبا عقلا كون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا
تركه يكون واجبا عقلا فكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل
حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة للعلم بها فخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا
لاشياء الحسن والقبح العقليين وفي هذا التقدير لا خلاف بيننا
وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك بيننا وبينهم وذلك في امرين
احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد
اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فكون
تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة كون حكما بالحسن
والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم توجب الافعال
عليهم لحسنها وتحريمها من غير ان حكم الله تعالى فيها شيء وعندنا الحاكم
والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه
وهو حاكم افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا

ولا في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء متين واحاطة بظواهرها
وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن
او قبح وثانيها ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد بان يولد العقل العلم بالنحو عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة
لمعرفة بعض من ذلك اذ اكثر ما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل
على شئ منه بل معرفته موقوفة على سلع الرسل لكن البعض منه قد اوقف
الله تعالى عليه العقل على انه غير متولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق فيه
بعد الكسب اي بعد العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر
انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وبعد الموجودات ليس بايجاد

والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى لغيره
لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا لمجرد الامر والنهي
بل اما الحسن الفعل او القبح اما لعينه او لشئ لازم ذلك الشئ حسن لعينه
او قبح لعينه قطعا للتسلسل وسواء ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه
والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة
عبادة مع خصوصية فالعبادة جزء لها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية
كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه
والحسن لجزئه وجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء اما يكون حسنا
اذا كان جميع اجزائه حسنا لمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه
اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا لخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل

نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج
عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة
لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا
القبح لكن اشبعنا هذه المسائل في فصل النهي ان شاء الله تعالى واما خلق
حسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا وهو لا مشاحة في
اصطلاح
اولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا متضمن
جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنا
وهي لا تكون الا حسنة لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء
الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل منوطا عليه
فهو الجزء وليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهوم مهاراة الشرع
انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة
اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب وليس اعلاء كلمة الله داخلا
في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا فهذا هو الفرق المشهور
بين الذاتي والعرضي واذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون
الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد تختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار
الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة
لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من
الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات
المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر

المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من عوارض حسن اما الاول
فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار
باللسان تسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به
لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة
الايمان مظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو آلة على الباطن
ولا كذلك سائر الافعال واما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان
فان الاقرار بجعله داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلة
واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما
ان الايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني
ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار
من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا بحقيقة الاقرار في حال الاختيار
وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا بالجهة
بخلافه في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهو عطف على قوله
كالاقرار واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم
والحج يشبه ان يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقد يقع النفل وزيارة
البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة
على المعصية فلا يحسن قهرها عن تنفع الوسائط فصارت تعبدا محضا
لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون حسنا
لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ يتم ان حسنها

لمعنى

الاول

لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها
مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه
كون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن
على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة
لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم
ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه
كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان يقتضي كونه
عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر
بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما بيانا في هذا الفصل
ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها
لمعنى في نفسها لكن لا لهذا المعنى والثاني ان الايتان بالمامور به
من حيث انه ايتان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى
وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده
ليس بحسن عقلا فاذا الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه ايتان
بالمامور به والايتان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري
انما حسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن لمعنى في نفسه
وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان
احدهما ان يكون حسنا لعينه او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه ايتانا
بالمامور به وقد يجتمع الميزان كالايمان فانه حسن لعينه وايتان المامور

وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر
وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه ولكن يكون ماموزا به وقد لا
يكون ماموزا به كالوضوء فتم فساد ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى لانا نكون كذلك اذا اتى به يكون ماموزا به فالوضوء الغير المنوي
حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله يكون حسنا لغيره
ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به حتى يشترط فيه الاهلية الكاملة
فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يحكم على الصبي بخلاف المعاملات
على ما ياتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره
فذلك الغير اما منفصل عن هذه المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي
وفي هذه العبارة سهو وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه
منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض
لا تقوم بنفسها فلم اراد به انه لا يكون قائما بهذا المامور به فصوله منفصل كون مكررا
كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قرينة
مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية
واما قائم بهذا المامور به كالجهاد والاعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة للقضاء
حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت
يسقط عن الباقين ولما كان المقصود تاديه بعين المامور به كان هذا الضرب
وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا
عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة

ان

ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب والمشاق وهذا المعنى يتضمن الاعلاء كلمة الله
لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى فكما ان الحسن في
الجمعة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج موعنهما فالجهاد وصيغته
وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج موعين الاعلاء والاعلاء
حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي
غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من غير انضمام
قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او لغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول
ويصرف عنه ان قال الدليل اي الذي يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه
لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل
لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون لا يجاب فالامر الذي لا يجاب
او الندب ناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن يقتضي الامر
اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فكون الامر كاملا اي الامر الذي
هو لا يجاب مقتضيا الحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة
عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجبه الله تعالى فعله فكون الايجاب محصلا
لفعله وما فاته من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال
العناية بوجود المامور به تدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى
في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة توجب ذلك ايضا اشارة
الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به واما اخترت في الاول لفظ يقتضي
وفي الثاني توجب لان المعنى الاول يقتضي الامر وان الثاني موجب الامر والفرق بينهما

لاتحق على التحصيل فقال الشافعي رحمه الله بالجمعة يوجب صفة حتمها
وان لايكون للمشروع الاسمى فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة
ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة فقلنا لما كان
الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة
مقامه في الوقت فصارت معززة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور
وغيره لعموم خاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر بهذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يتصف بما ذكره والخلاف
بيننا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة
لا يجوز عندهم ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عندهم
والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى
الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعندهم لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي
يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر
الذي هو الاصل لكن هذا اسقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة
صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق
غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق بالحكيم وكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عندنا في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كابي جهل
وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان القدرة بالعبد تاثيرا في الفعل
توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فالفعل

التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر
على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل
تكليفا بالمحال قلنا لم كان للعبد حد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة
التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة في المحال
المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل
اليها غالبا وهو القصد على ان عليه بالايمان باختياره لا يخرجه
عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى
علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تعالى
جهلا وهو محال فما علم يخ فالامر بالايمان كمون تكليفا بالمحال صحب بان الله تعالى
علم كل شئ على ما هو عليه والعلم بالمعلوم على ما هو عليه تعالى بانه لا يؤمن باختياره
لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن كونه مقدورا ومختارا له وعندنا لانتفاء
اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور عندنا عدم جواز اي عدم
جواز التكليف بالايطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله
خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط
لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء
فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الفصل المتاخر بل هو ثبت اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما
اي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة اولى
ما يتمكن به المامور على اداء المامور به اي من غير حرج غالبا انما قيدنا

بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط
لاداء كل واجب فضلا من الله يؤتيه من يشاء كان او ماليا فلهذا وجب التيمم
مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اى مع العجز وتسقط الزكوة
اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا ينفصل بهوى
شرط لاداء كل واجب قال زفر رحمه لا يجب القضاء على من صار
للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة
قلنا انما يشرط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا
فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء
بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه
ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان يتيسر عليه السلام فامكان
الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة
التي شرطناها متقدمة سببا سلامة الآلات والاسباب فقط وقد
وجدت ههنا فانا القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اى ولسن سلمنا
ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب
القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا
لان القدرة التي تشرط لوجوب العبادات متقدمة سببا سلامة الآلات
والاسباب فقط وهي حاصلة منا فلا يشترط القدرة التامة الحقيقية
لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت
سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او تقول القضاء

من على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر
والمريض الصوم وانما يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة ليبقى الواجب
اذ التمكن على الاداء استغنى عن بقائها اى استمرارها فلهذا لا يشترط
للقضاء فلهذا اذا هلك الزاد والراحلة بعد الحج فهلاك المال لا يسقط عنه
لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة انما يمكن به
على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة فقط
ناقض قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة هي واليسرة ما يجب
اليسر على الاداء كالغناء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب كالنصاب
الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن
بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب
كيف ان شرطتم بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك
بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب والنصاب شرط الميسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب
في البعض فمعنى ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل لتمكن وفي هذا الكلام ما فيه
فلنا النصاب ما يشترط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل
المقادير سواء بل الكثير غنا فيصير اهلا للغناء لقوله ع لا صدقة الا عن
ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجب بعد
القدرة لدلالة الحصر وقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد بالعجز

في العمر لان فوات الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة
في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل
اي القدرة التامة المحققة التي تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة المشروطة
في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة للاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة
وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط
بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء
الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق يوجب الاعتاق ثم ان تعقب
القدرة يسقط الاعتاق لانها تتم بفعل بالاداء اعلم ان القدرة المقارنة
للاداء اذا لم توجد وهو الشرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة
فيشترط بقاؤها الا ان المال مستغرق معين فلا يكون الاستهلاك تعديا
فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه كما سوى بين الزكوة والكفارة
في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة يعني ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك
كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون
الاستهلاك سببا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب
فعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب
ضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب
والا انقلب العسير عسرا نوع نظر لانه ان اريد انه قولنا امرا لا يلزم منه
ان يصير عسرا فهو ممنوع والصواب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي
الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة حتى مضت سنة ثم هلك المال

بعد ذلك لا يحب عليه شيء وايضا لا يتحقق اليسر عسرا فان اليسر الذي
حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسرا آخر فانه
اليسر للثواب **فصل** المامور به نوعان هذا الفصل موصل
الشرائع قد انس عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع
في كتب الاصول علمت بعض ما نفتح هذه المباحث وتحقيقها المراد
بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة مطلق وموقت
اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور
الا بالقرينة وحيث علمت ثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور
الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل
حتى لو ادى في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما
الموقت فاما ان يفوت الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه كلف
بما لا يطاق الا لغرض القضاء لكن وجب عليه الصلوة في اخر الوقت واما ان يفضل
وقت الصلوة وهو اما ان يساوي وجوده اما ان يكون الوقت سببا للوجوب
كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم اخر مشكل في ان يفضل
او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف عندي وشرط للاداء اذ الاداء
يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين اثبت بالامر والثابت بالامر
هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر
وسبب لوجوب لقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس والاضافة الصلوة اليه
اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى

ان قوله المال لزيد مصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن مصرفا
الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا
صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى اخرها كلها
شتى يوجب عدم الظن بالسببية لكن محو عما يفيد القطع ويتغير بالتغير
صحة وكراهة ووفاء والوجوب تجدده والبطلان التقديم
فان التقديم على الشرط اى التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح
دون التقديم على السبب كالزكوة قبل الحول بحصة اى بحصول كون الوقت
سببا لوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى
يعني ان ترتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء والى عذر ذلك
فكون الاحكام بالنسبة اليه مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة
في الاحكام بجعل الله وهو كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل
الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل
انه اذا وجد زيد يجب عليه وذا اثره والحكم المصطلح اى الوجوب حادث
فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله وهو اى الوقت فلما ان الوقت
سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب
الاداء وسبب لنفس الوجوب لان سببا لحقيقي الايجاب العدم وهو ان الحكم
على شئ ظاهر فكان هذا اى الشئ الظاهر وهو الوقت سببا لها اى لنفس
الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ الام لمطالبة اوجب بالايجاب المرتب للحكم
على ذلك الشئ وهو الوقت فيكون اى لفظ الام سببا لوجوب الاداء

والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول سواء قال به المكلف
بالسبب او لا والثاني هو لزوم تفريغ الذمة مما تعلق بها فلا بد له من سبب حق في ذمته
فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وهو السبب في الذمة بعين الوجوب
اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب
على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر والاداء عليهم لعدم الخطاب اما في
حق خطاب من لا يفهم لغة وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر
فلا بد للقضاء من وجوب الاصل فكون نفس الوجوب ثابتا وكون السبب
اى سبب نفس الوجوب سببا غير الخطاب كما ذكرنا من عدم الخطاب وهو
الوقت لانه لا سبب غير الوقت والخطاب بصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما
اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء
لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الواجب
لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس
وجوب الاداء فلا سبيل الى الفرق وهذا من ابدع الفرق بينهما ما ادق نظره وما اكمن
حكمته وتحقيق ذلك ان كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه ان لله
وقت شريف كان لائقا ان يوجد فيه سبب مخصوص وضعت لعبادة الله تعالى
وهي الصلوة فلزوم وجود ملك الله عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء
هو اتباع ملك الله فوجوب الاداء لزوم اتباع ملك الله وذلك مبني على الاول
لان السبب اوجب وجود ملك الله لما سببه فان المراد بالسبب الذي يحكم الله
وجود هذا الوجوب يجب اتباع ملك الله فالوجوب الاول تعلق بالصلوة وهي لله

والثانی باداتها حتی لو کان السبب ہذا داعیا الی نفس الایقاع للاداء
لحاصلہ بالایقاع فلزوم الایقاع یکون نفس الوجوب فاذا تصور الفعل لازم
الوقوع لابد لہ من ایقاع فلزوم ایقاع الایقاع ہی وجوب الاداء وقد یوجد
نفس الوجوب بدون وجوب الاداء کما فی المریض والمسافر فان لزوم
وجود الحالۃ التی ہی الصوم حاصل لان ذلک اللزوم باعتبار ان السبب داع الی
المحل وہو المکلف صالح لہذا فلوم یحصل ذلک اللزوم لما کان السبب سببا لکن
لایجب الصلوۃ مع انہ یجوز ان یکون واقعا واذا وجد البیع بثمن غیر معین والبیع
مبادلۃ المال بالمال وقد ملک المشتری المبیع فلابد ان یملک البائع مالا علی المشتری
بحسبہ لیتبادلہ فہذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع علی الاول
فہو وجوب الاداء فلا وکران الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان یکران السبب
لیس کل الوقت بل بعضہ فقال ثم اذا کان الوقت سببا ولیس ذلک کلہ
ای السبب لیس کل الوقت لانہ ان کان الکل سببا لزم ان یجب الصلوۃ
فی الوقت او بعدہ فان وجبت فی الوقت یلزم التقدیم علی السبب لانہ ان کان
الکل سببا لم یبق کل الوقت لایوجد السبب وان وجب بعد الوقت
لزم الاداء بعد الوقت وکل منہما باطل فلا یکون الکل سببا وہذا معنی قولہ لانہ
ان وجب فی الوقت تقدم علی السبب وان لم یجب فیہ تاخر الاداء عن الوقت
فالبعض سبب ولا یتعین الاول بدلیل الوجوب علی من صار اہلا فی الآخر
اجماعا ولا الآخر والا لصح التقدیم علیہ فالجزء الذی یتصل بہ الاداء سبب فہذا الجزء
ان کان کاملا یجب الاداء کاملا فان اعترض علیہ الفساد بطلوع الشمس یفسد

وان کان ناقصا کوقت الاحمرار یجب کذلک فاذا اعترض الفساد بالبعض
لایفسد لبعض الملاءمۃ من الواجب والمؤدی لانہ وجب ناقصا وادی
کما وجب بخلاف الفصل الاول لانہ شرع فی الوقت الکامل لان ما قبل
طلوع الشمس وقت کامل لانقضاء فرض قطعا فوجب علیہ کاملا فاذا افسد
بالطلوع لایکون مؤدیا کما وجب لان النہی عن الصلوۃ فی ہذہ الاوقات
باعتبار ان عین الشمس یعبد ونہا فی ہذہ الاوقات فالعباد فیہن
الاوقات مشابہ لعبادۃ الشمس فلہذا ورد النہی عنہ وعبادۃ الشمس
انما ہی بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت کامل لانہ لیس فیہ شبہ
فان قیل یلزم ان یفسد العصر اذا شرع فیہ فی الجزء الصحیح وہو ما قبل
قلنا لما کان الوقت متسعا جاز ان یشغل کل الوقت فیبقی الفساد والذی یتصل
ابتداء البناء مناقضہ الابتداء والمراد انہ ابتداء الصلوۃ فی الوقت الکامل
فالفساد الذی اعترض فی حالۃ البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنہ مع الاداء
علی الصلوۃ متعذر لکن ہذا یشکل بالفجر یعنی من شرع فی الفجر وتمادی الی ان طلعت
یجب ان لایفسد کما فی العصر اذا شرع فی الوقت الکامل فالفساد المعترض فی العصر
اذا جعل عفوا معنی ان یحمل فی الفجر عفوا بعین ذلک العلۃ ہذا اشکال اختلج
فی خاطری ولم اذکر لہ جوابا فی المتن فخطر ببالی عنہ جواب وہو ان فی العصر لما کان
لہ شغل کل الوقت غلبۃ ان یؤدی البعض فی الوقت الناقص وہو وقت الاحمرار
فاعترض الفساد بالغروب علی البعض الناقص فلا یفسد واما فی الفجر فلان کل وقتہ
کامل صحیح اداء الکل فی الوقت الکامل فان شغل کل الوقت یجب ان یشغلہ